

TEORIAS QUE EXPLICAR

LA DESIGUALDAD GENERICA EN LA SOCIEDAD



LECTURA
2

Programa Interdisciplinario de Estudios de Género
Universidad Centroamericana (UCA)

302.42

P-964

Programa Interdisciplinario de Estudios de Género

Teorías que explican la desigualdad genérica en la sociedad/Programa Interdisciplinario de Estudios de Género.-- Managua:UCA, 1994.

84 p. -- (Colección Alternativa. Serie Género ; no. 2)

1. MUJERES-CONDICIONES SOCIALES.
2.FEMINISMO. 3. MUJERES-CUESTIONES SOCIALES Y MORALES. I. t.

Selección de Lecturas y Nota Introductoria:

Amalia Chamorro
Nelly Miranda
Gilma Tinoco

Edición limitada para uso de Educación Superior.

La edición de este libro fue posible gracias al apoyo financiero de la Autoridad Noruega para el Desarrollo (NORAD) al Programa Interdisciplinario de Estudios de Género de la Universidad Centroamericana.

Impreso en Imprenta UCA,
Managua, octubre, 1994

PRESENTACION

Aún cuando la desigualdad entre los géneros tiene diferentes expresiones en cada sociedad, su presencia es una constante, independiente de la época histórica, del modelo económico y del nivel de desarrollo social.

Una significativa proporción de mujeres realiza exclusivamente trabajo doméstico no remunerado y subvalorado socialmente. Pocas mujeres ocupan posiciones de dirección en grandes instituciones económicas, políticas o jurídicas. A pesar de la integración creciente de la población femenina en edad de trabajar al mercado laboral, la segregación de género existente, la ubica en puestos de menor retribución salarial y de mínimo prestigio social, casi siempre supeditada a la autoridad masculina. Un número considerable de mujeres que trabaja fuera del hogar, disfruta de menor descanso que su pareja, al tener que realizar una doble jornada laboral, puesto que no se le proporciona apoyo en el cuidado de los hijos y del hogar.

¿Cómo se originaron estas formas de organización social de género con dominación masculina? En el plano académico han tratado de responder a esta interrogante, diferentes disciplinas de las ciencias sociales y humanas. En el ámbito político, se han ofrecido respuestas, a través de las luchas de los movimientos sociales feministas y anti-feministas.

El segundo fascículo de la selección de lecturas sobre género, editado por el Área de Estudios de Género de la Carrera de Sociología de la Universidad Centroamericana (UCA), está orientado a brindar conocimientos sobre las diferentes perspectivas teóricas macro-estructurales, que pretenden explicar los orígenes de la desigualdad de los géneros en la sociedad.

Con este objetivo fueron seleccionadas lecturas que permiten formarnos una idea del desarrollo teórico del tema. Los ensayos de Giomar Dueñas, María Himelda Ramírez, Florence Thomas y Estela Grassi, nos introducen en el debate sobre la dicotomía naturaleza-cultura, que subyace en muchas de las explicaciones sobre las raíces de la opresión femenina.

Los trabajos de Karen Sacks, Zillah Eisenstein y Janeth Saltzman, permiten obtener elementos de las principales teorías que han tratado de explicar a nivel macro el origen de la subordinación de la mujer en la sociedad: el **determinismo biológico** (en sus variantes antiguas y modernas); la teoría **marxista clásica**; el **feminismo radical**; la teoría **feminista liberal** y el **feminismo socialista**.

Desentrañando la lógica que presupone la inferioridad de la mujer*

Guiomar Dueñas



*Tomado del libro *Mujer, Amor y Violencia. Nuevas interpretaciones de antiguas realidades*.

Debemos ahora tratar de interpretar la subordinación a la luz de universales culturales, ya que las diferencias biológicas sólo adoptan la significación superior-inferior dentro del entramado culturalmente definido del sistema de valores. Es en el simbolismo, en la regulación social de la división del trabajo, en la representación del carácter humano, donde las diferencias biológicas pueden ser la base sobre la cual se construye la subordinación femenina.

Partimos de un hecho que parece irrefutable: la antropología es una disciplina androcéntrica o, por lo menos, tiene un sesgo masculino marcado.*

Para corroborar lo que estamos afirmando, pensemos en el lugar que ocupa la mujer en el andamiaje conceptual elaborado por Lévi-Strauss en su obra *Las estructuras elementales del parentesco*. El autor, al desarrollar su tesis sobre "la prohibición del incesto", dice que ello fue una precondition para la existencia de la sociedad, que tiene como supuesto previo el intercambio de mujeres; es decir, que la subordinación de las mujeres a los hombres es una condición necesaria para la fundación de las unidades suprafamiliares. Como lo anotan Harris y Young, para Lévi-Strauss las estructuras elementales de parentesco son unidades de hombres donde las mujeres circulan tangencial y secundariamente.¹

Otro ejemplo pertinente es el papel privilegiado que se le confiere a la caza, actividad eminentemente masculina, en contraposición al modesto papel asignado a la

recolección. Como bien sabemos, la caza y la recolección fueron el principal modo de vida de la especie humana durante nueve de las diez partes de su desarrollo evolutivo. La recolección, por otro lado, ha sido atribuida a la mujer, pero esta actividad no ha tenido el brillo ni la significación cultural atribuida a la caza. Cazar se considera mucho más que una simple actividad de supervivencia. La caza está en el centro mismo de la evolución humana: "La Biología, la Psicología y las costumbres que nos separan de los simios se las debemos a los cazadores del pasado", dicen los antropólogos Washburn y Lancaster.² La caza, como señalamos, es una actividad de hombres, de la cual están excluidas las mujeres. Una teoría que deja por fuera la mitad de la especie no puede ser tomada en serio.³ Como lo señala la misma autora,

La teoría del hombre cazador lleva a la conclusión de que la adaptación básica humana era el deseo de los varones de cazar y matar.

Esto no sólo da demasiada importancia a la agresión, que después de todo sólo es un factor de la vida humana, sino que deriva la cultura de la matanza.⁴

Podemos concluir diciendo que las preguntas fundamentales en antropología han sido formuladas y respondidas por hombres, y es nuestro propósito, en este ensayo, hacer explícitos algunos conceptos básicos con que trabaja la antropología, como también la ubicación de la mujer en ellos.

Buena parte de las tareas de la antropología se derivan de la necesidad de buscar generalizaciones acerca de la sociedad humana en términos universales, y desentrañar los rasgos particulares de las sociedades concretas. Dentro de esta perspectiva la mujer significa uno de los problemas más desafiantes en antropología; la posición secundaria de la mujer dentro de la sociedad constituye un hecho pancultural, según se desprende de los análisis de las antropólogas contemporáneas. No obstante, las simbolizaciones y concepciones culturales concretas en torno a ella, su aporte y poder relativos, varían notablemente

* Así lo sostienen antropólogas tan importantes como Olivia Harris y Kate Young en la introducción del libro que ellas editaron, *Antropología y feminismo* (1979). La antropóloga Sally Linton señala a su vez, cómo la antropología ha sido un saber desarrollado principalmente por varones blancos y occidentales, y cómo ha habido un fuerte sesgo masculino en la formulación de las preguntas centrales de la antropología. Anota también la autora la presencia lenta y sutil, pero transformadora, de mujeres antropólogas en los últimos años, en su artículo "La mujer recolectora: sesgos machistas en antropología: en *Antropología y mujer*; y aunque cada vez más notamos la presencia femenina en esta disciplina, su incursión se ha hecho respetando los grandes marcos conceptuales preexistentes, donde la mujer ha tenido una existencia marginal." En otras palabras, las mujeres antropólogas, en general, suelen adoptar el punto de vista androcéntrico al profundizar los grandes temas de su disciplina.

1 Olivia Harris y Kate Young, *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, 1979, p. 20.

2 Sally Linton, *La mujer recolectora: sesgos machistas en antropología*, en Olivia Harris, op. cit., p. 37.

3 Ibid.

4 Ibid.

de una cultura a otra y de un período histórico a otro.⁵ No podríamos desconocer la enorme diversidad cultural existente y el escaso conocimiento que aún tenemos sobre estas sociedades, en particular, en lo que concierne a las relaciones entre hombres y mujeres. Dice Godelier que, de las probables 10,000 sociedades que existen en el mundo, hay menos de 50 monografías serias que estudian las relaciones entre los sexos.⁶

En las sociedades que conocemos existe una infinita variedad de mantices y formas en la relación varón-hembra, que van desde la casi igualdad sexual entre los indios montagnais y humus del Canadá y los arapesh de Nueva Guinea, hasta la semi esclavitud de las mujeres de Arabia Saudita y de los pastores de Sarakatsami en Grecia,⁷ pasando por las sociedades matrilineales donde las mujeres son subordinadas, no sólo al padre o al esposo, sino también al hermano o al tío, pero donde la subordinación es más atenuada que en las sociedades patrilineales donde prevalece la autoridad del hombre.

Hay un hecho preponderante del cual da cuenta la antropología: en todas partes, dentro de todos los tipos de organización social y económica, e independientemente del grado de complejidad de la sociedad, las mujeres son consideradas inferiores a los hombres; en las sociedades orientales y occidentales, en América precolombina (aztecas, incas y chibchas), en la India de las castas, en la Atenas de Pericles y en la remota y misteriosa China, la vida social ha sido dominada por los hombres. Así que se puede afirmar que el estatus inferior de la mujer es un hecho universal.

Es posible que las mujeres sean importantes, poderosas, influyentes, pero parece que en relación con los hombres de su misma edad y estatus social las mujeres en todas partes carecen de una autoridad reconocida a nivel universal.

¿Cómo identificar el pensamiento cultural que presupone la inferioridad de las mujeres? Nos ocuparemos de explicar algunos elementos que ilustran la asimetría valorativa de la mujer, centrando la argumentación en torno al concepto naturaleza versus cultura.

Una manera muy usada en antropología de definir las diferencias de género es a través de oposiciones binarias: lo femenino se explica a través de una serie de representaciones deslindadas claramente de su opuesto, lo masculino.

Así varones y hembras son contrapuestos en términos polarizados: fortaleza/debilidad, actividad/pasividad, profundidad/superficialidad, razón/emoción y así hasta el infinito. Un campo favorito para el reforzamiento de estos estereotipos ha sido el también espacio dual cultura/naturaleza. Esta división artificial y ahistórica ha facilitado la localización irreductible de los sexos, confiriéndoles unas características que van más allá de sus atributos biológicos y que llevan a clasificar las diferencias en términos conductuales y de comportamiento social y cultural. Así, la cultura, como es reconocida por todas las sociedades humanas, comprende los distintos sistemas significativos, es la conciencia humana y sus productos más preciados. Es aquello que trasciende las condiciones naturales. Por otro lado, la naturaleza corresponde a un orden inferior y desvalorizado. Aunque hoy los hombres y las mujeres han reconocido los peligros de esta desvalorización, la polarización ha persistido y ha servido para ubicar a los sexos de forma mecánica y ahistórica en cada uno de los dos compartimentos estancos.

En efecto, las mujeres han sido asociadas con la naturaleza en su sentido más general, en tanto que los hombres han sido identificados con la cultura.⁸

Dado que el proyecto de la cultura es siempre trascender la naturaleza, se ha considerado natural que la cultura subordine a la mujer, parte de aquélla.⁹ En el nivel más elevado, el mundo de la cultura, están los hombres. La mujer no encaja del todo dentro de la articulación formal del orden social establecido por ellos. Por eso su exclusión de los ritos más sagrados o del órgano político supremo. Su posición se deriva del estadio del ciclo de vida en que se encuentra, si es niña o mujer, de sus funciones biológicas y, particularmente, de sus lazos sexuales. Además, la mujer está más inmiscuida que el hombre en los aspectos que han sido considerados como los más prosaicos de la existencia social, pariendo hijos, con dolor y sangre, llorando abiertamente a sus muertos, cocinando, fregando platos, limpiando y otras actividades afines. De la misma manera, la mujer ha sido definida casi exclusivamente en términos de sus funciones sexuales: como madre, esposa, amante, prostituta, bruja (se acuesta con el Diablo) y monja (se desposa con Dios), e identificada menos por sus roles sociales o profesionales: médica, estadista, politóloga, filósofa.

Pero la pregunta que surge de esto es: ¿Por qué se considera a la mujer más próxima a la naturaleza?

5. Sherry Ortner, *¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?*, en Olivia Harris, op. cit., pp. 109-119.

6. Maurice Godelier, *The Origins of Male Domination*, en New Left Review, No. 127, Mayo-junio, 1981.

7. Op. cit., p. 10 y Rosaldo Zimbalist, *Mujer, cultura y sociedad. Una visión teórica*, en Olivia Harris, op. cit., p. 171.

8. El modelo que a continuación se presenta es el que desarrolló ampliamente Sherry Ortner en su ensayo *¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?*, en Antropología y feminismo.

9. Sherry Ortner, op. cit., p. 115.

Todo parece indicar que el cuerpo y las funciones procreadoras específicas de la mujer la llevan a dedicar más tiempo a la vida de la especie que a ella misma, lo que le resta oportunidades de participar en la creación de la cultura; esto la aproximaría más a la naturaleza que al hombre. A su vez, las funciones de la reproducción la sitúan en roles sociales que los hombres consideran como inferiores. Finalmente, los roles sociales impuestos, como consecuencia de su cuerpo, le confieren una estructura psicológica que aparece más cercana a la naturaleza.

Es un hecho conocido que, en proporción, una mayor parte del cuerpo femenino durante un lapso más largo de su vida y en detrimento de su salud general, se ocupa de los procesos naturales relativos a la reproducción de la especie. Señala acertadamente Simone de Beauvoir cómo muchas zonas e importantes procesos del cuerpo de la mujer no tienen ninguna función visible para la salud y la estabilidad del individuo y, por el contrario, mientras realizan sus funciones orgánicas específicas suelen ser fuente de incomodidad, dolor y peligro.

La mayoría de las mujeres durante la menstruación sufren cefaleas, cambios en la tensión arterial y son más propensas a cambios temperamentales en esos días. La gestación es una tarea fatigosa que no ofrece ningún beneficio individual (aunque se pretenda idealizar la relación afectiva temprana que se establece entre el feto y la madre). Con razón, la misma autora dice que "...de todas las hembras mamíferas, la mujer es la que está más profundamente enajenada y la que rechaza con más violencia esa enajenación; en ninguna hembra la esclavitud del organismo a la función reproductiva es tan imperiosa, ni es tan difícilmente aceptada".¹⁰

El cuerpo de la mujer parece condenarla a repetir la vida, mientras que el hombre, al carecer de esta responsabilidad, se orienta a afirmaciones creativas diferentes: la tecnología, la ciencia, el arte..., a elaborar justificaciones ideológicas para controlar el proceso reproductivo femenino, y a producir la industria de la guerra y, por tanto, de la destrucción. Resaltamos esta paradoja universal: mientras la mujer dedica gran parte de su existencia a crear la vida, el hombre invierte su energía en la muerte social en nombre de la supuesta superioridad y trascendencia cultural. Resulta inquietante verificar que en culturas patriarcales el hombre se sigue atribuyendo un papel superior en el proceso reproductivo. Se dice que el hombre lleva el semen viviente, que es el elemento activo del proceso reproductivo, ya que sólo el padre es creador; la madre es la receptora

pasiva, y el óvulo, como ella, espera quietamente ser fecundado.

Las manifestaciones de poder que se atribuyen los hombres, aun en el proceso reproductivo, se ponen en evidencia en las costumbres de los pueblos mbum del Chad, en el suroccidente africano, en donde a las mujeres embarazadas se les prohíbe comer pollo o carne de cabra, por el posible daño que ello acarrearía en la reproducción o en la integridad física de los recién nacidos. La explicación de esta prohibición se encuentra en el hecho de que tanto los pollos como las cabras son animales domesticados por el hombre y guardados para la reproducción, por lo tanto, no deben ser consumidos sino multiplicados con el fin de que generen riqueza. A las mujeres se les prohíbe comer carne de cabra y pollo, algo que metafóricamente es equivalente a ellas. Los pobres, las cabras y las mujeres son elementos que hacen parte del sistema de producción social de los pueblos mbum. Allí el hombre ha inventado sus propias valoraciones culturales para justificar la dominación de sus reproductoras; comer pollo pone en peligro el fruto de sus entrañas, pero en realidad la prohibición lo que busca es controlar las fuerzas de producción: riqueza material y personal.¹¹

Ahora bien, resulta interesante reflexionar con Godelier acerca del afán de dominación del hombre, quien ocupa un lugar más valorado en el proceso de producción material de la vida, mientras las mujeres ocupan un lugar privilegiado en el proceso reproductivo. Porque precisamente el control masculino se acentúa sobre las mujeres fértiles y sobre la fertilidad femenina. Se observa en forma clara a través del estudio de organizaciones sociales primitivas y modernas, que la mujer menopáusica disfruta de un mayor poder que las mujeres fértiles. "Los hombres que dominan el proceso material y monopolizan la guerra y la caza ejercen su control, no sobre las mujeres como productoras, sino como reproductoras de la vida que mantiene el grupo."¹²

No es difícil comprender las razones de la asimilación de lo femenino a lo natural y de lo masculino a lo cultural, teniendo en cuenta tan sólo las implicaciones que suponen las diferencias fisiológicas entre hombres y mujeres. Pero afirmamos que la mujer no puede ser asimilada exclusivamente a la categoría de naturaleza, pues, en primer lugar, es evidente que la mujer, en la misma medida que el hombre, es un ser dotado de conciencia y como tal tiene la misma capacidad que él de generar y manejar símbolos, categorías y valores. Las mujeres constituyen la mitad de la especie

10 Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, buenos Aires, Siglo Veinte, 1981, p. 55.

11 Bridget O'Laughlin, *Mediación de contradicción: por qué las mujeres mbum no comen pollo*, en Olivia Harris, op. cit., p. 237.

12 Maurice Godelier, op. cit., p. 13. Traducción libre de la autora.

humana y nada se lograría sin su concurso. En segunda instancia, el hombre y la mujer no son una especie natural; son, tanto el uno como el otro, sujetos históricos.

Es cierto que en los estadios tempranos de desarrollo, cuando el elemento fundamental de supervivencia era la fuerza masculina, la mujer se encontraba en una situación de mayor vulnerabilidad para realizar sus funciones reproductivas y, por lo tanto, se convertía en fácil víctima del control masculino. Pero, en la medida en que se ha remplazado la fuerza muscular, la diferencia tiende a desaparecer. No es la fuerza física la que hoy define las diferencias, son las variables económicas y morales las que se usan para esclarecer las nociones de debilidad o supremacía; Simone de Beauvoir anota al respecto: "El cuerpo de la mujer es un factor esencial pero él no basta para definirla, un cuerpo no tiene realidad sino a través de sus acciones en el seno de la sociedad".¹³

En los estadios primitivos de desarrollo el hombre cazaba y hacía la guerra. A la mujer se la confinaba a un entorno más reducido en razón de su maternidad; recogía frutos silvestres, cazaba pequeños animales y cocinaba alimentos. A partir de esa división del trabajo, que inicialmente era el resultado de las limitantes naturales y de la dispersión y relativa escasez de los recursos, aparece un sistema de valoración diferente en lo que hace relación a las actividades que se realizan. La caza y la guerra, trabajos en los que se arriesga la vida, son más valorados culturalmente. Es mejor arriesgar la vida que darla.

La asociación de la mujer con el círculo doméstico contribuye a concebirla como más próxima a la naturaleza. Los niños, de la misma manera, son considerados como seres humanos inferiores porque todavía no hacen parte del mundo de los hombres, y las mujeres, en consonancia con su "status" y mentalidad inferior, son las guardianas naturales de estos seres incompletos, incapaces aún de participar en la cultura.

Resulta interesante recordar el valor cultural tan marcado que se asigna a los ritos de iniciación masculina. El contenido simbólico de esos ceremoniales va más allá de la celebración de la llegada a la pubertad y el inicio de la participación plena en la cultura. Los ritos tienen una significación descontaminante de la impureza femenina. El joven debe, en forma a veces traumática, renunciar al mundo de las mujeres, espacio considerado indigno de hombres. Debe probar que está listo para entrar al mundo que le pertenece.

El hijo rompe con ese mundo, que a su vez parece constituir la única opción de la madre. Zimbalist Rosaldo señala apropiadamente a este respecto:

...a pesar de que parece que el hecho de que las mujeres paren a los niños y los críen no tiene que tener otras consecuencias, resulta ser el centro de la distinción más simple en la división del trabajo de los adultos de un grupo humano. Las mujeres llegan a verse absorbidas predominantemente por las actividades domésticas a causa de su rol de madres. Sus actividades económicas y políticas se ven limitadas por las responsabilidades del cuidado de los niños y sus atenciones están dirigidas muy precisamente hacia los niños y la casa.¹⁴

Esta orientación contrasta con las esferas extradomésticas políticas y militares, esferas de actividad e interés que se asocian principalmente con los hombres.

Dentro de una sociedad patriarcal es consecuencia lógica que las actividades políticas de la mujer se vean truncadas por las responsabilidades inherentes a la crianza. El cuidado de los niños interfiere con una potencial carrera pública y con una proyección social. Por el contrario, los hombres, libres de responsabilidad doméstica, emplean su tiempo para formar esas amplias asociaciones que constituyen la sociedad. El distanciamiento que produce la polaridad de roles permite a los hombres manipular su entorno social, al liberarlos del compromiso afectivo que implica una cercanía permanente a su grupo familiar.

Ahora bien, si el ámbito doméstico pertenece a la mujer y el ámbito público es el del hombre, ¿cuáles son las consecuencias del confinamiento de la mujer a la esfera doméstica?

La respuesta parece desalentadora. El espacio del hogar representa un tipo de ocupaciones de nivel inferior, fragmentadoras y particularistas, en contraposición a las relaciones interfamiliares (espacio público) que suponen ocupaciones de nivel superior, integradoras y universalistas.

Es evidente que asociar el binomio inferior/superior a los polos doméstico/público resulta a todas luces esquemático. Es útil cuando se trata de reproducir relaciones de dominación, o cuando se pretende enfatizar el carácter irreductiblemente diferente de los sexos. Es históricamente falso identificar totalmente el contexto doméstico con la naturaleza. En el hogar la mujer participa activamente en el proceso cultural; la madre es el primer agente de socialización y, en consecuencia, la primera representante de la cultura. Además, no hay que olvidar la principal tarea de la madre: la transmisión del lenguaje. Igualmente el proceso de cocción de los alimentos, tarea doméstica por excelencia,

13 Simone de Beauvoir, op. cit., p. 60.

14 Rosaldo Zimbalist, op. cit., p. 170.

es un claro paso de lo natural a lo cultural, y es la mujer la artífice de este proceso.

Aunque en el campo de lo económico en las sociedades capitalistas se prosigue con la separación tajante de la reproducción como la tarea identificadora del espacio doméstico, y la producción como lo propio del espacio económico amplio, estableciéndose una valoración diferencial que lesiona el campo de las mujeres (la población económicamente inactiva está constituida principalmente por las amas de casa) no se pueden ignorar los vínculos de apoyo que existen entre los dos espacios. El trabajo doméstico desempeña un papel esencial en el sistema económico, ya que es el responsable de la reproducción de la fuerza de trabajo, e indirectamente ayuda a la acumulación capitalista, al abaratar los salarios de los obreros. Es, pues, ilusorio separar tajantemente las dos esferas.

Para finalizar, quisiéramos señalar que, aunque el concepto dual cultura/naturaleza nos permite profundizar en el hecho universal de la subordinación femenina, su capacidad explicativa es limitada. Por un lado, esta categorización es un producto de las elaboraciones teóricas antropológicas, susceptibles de modificaciones. Es decir, no es un hecho espontáneo de fácil observación. Por otro lado, este modelo resulta estático, incapaz de señalar las constantes transformaciones de la sociedad humana en su transcurrir históri-

co. La evolución de las sociedades es de naturaleza dialéctica y, como tal, los condicionamientos son múltiples y recíprocos. La polarización que se establece no permite vislumbrar los cambios necesarios que se operan en la relación entre los sexos a través del tiempo.

Las interacciones entre la naturaleza y la cultura se deben entender a partir de situaciones históricas concretas; resulta, en este sentido, arriesgado atenerse al carácter atemporal del esquema. No negamos que el modelo es consistente y que se fundamenta sobre observaciones antropológicas de validez académica, pero al identificar universalmente lo que separa los sexos tendemos a minimizar los indudables cambios y acercamientos entre ellos. Las mujeres en las sociedades capitalistas actuales han penetrado al espacio milenario de los hombres. Su inclusión en este recinto no las ha liberado de sus ataduras ancestrales, antes bien, ha implicado una duplicación de sus oficios. Continúan con las arduas tareas de la reproducción, pero también producen en el campo amplio de las ideas, de las creencias, de la economía. A simple vista, estos nuevos oficios las encadenan, pero creemos que las nuevas contradicciones a que se ven enfrentadas las mujeres les permitirán vislumbrar nuevos caminos de liberación, para ellas y para los hombres.

Bibliografía

De Beauvoir, Simone, *El segundo sexo*, Buenos Aires, Siglo XX, 1981.

Godelier, Maurice, *The Origins of Male Domination*, en *New Left Review*, No. 127, mayo-Junio, 1981.

Harris, Olivia y Young, Kate, *Antropología y Feminismo*, Barcelona, Anagrama, 1979.

Levi-Strauss, C., *Elementary Structures of Kinship*, 1981.

Linton, Sally, *La mujer recolectora: sesgos machistas en antropología*, en Olivia Harris, op cit.

O'Laughlin, Bridget, *Mediación de contradicción: por qué las mujeres mbum no comen pollo*, en Olivia Harris, op. cit.

Zimbalist, Rosaldo, *Mujer, cultura y sociedad. Una visión teórica*, en Olivia Harris, op. cit.

De la ambivalencia primigenia frente a la mujer a la misoginia universal*

María Himelda Ramírez



*Tomado del libro *Mujer, Amor y Violencia*. Nuevas interpretaciones de antiguas realidades.

Recientes estudios sobre la opresión de la mujer confirman la gran frecuencia de su posición secundaria en relación con el hombre, aun cuando se admita una mayor igualdad entre los sexos en ciertos regímenes propios de organizaciones sociales del pasado o que aún sobreviven. Las expresiones ideológicas de la discriminación femenina —plasmada en mitos, leyendas, cuentos o relatos que se conocen desde tiempos remotos— adquieren un especial interés cuando se trata el tema del origen de su opresión, puesto que ofrecen materiales de gran valor, que han sido interpretados en algunas ocasiones como referencias históricas y, en otras, en términos de su significación simbólica. Y por lo mismo, se sugiere una gran controversia sobre la temática, cuyos delineamientos generales se exponen en este ensayo.

El punto de partida de las discusiones al respecto es el planteamiento de Federico Engels quien, en 1884, en su obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, señala que las marcadas diferencias sociales entre el hombre y la mujer aparecieron con la propiedad privada sobre la tierra y los instrumentos de trabajo. Ese hecho, según el autor, llevó a la esclavitud de los individuos y de los grupos humanos despojados, con lo que se produjo también la reducción de la mujer a la servidumbre doméstica. Engels sustenta su interpretación en los argumentos de Juan Jacobo Bachofen, quien en 1861 publicó su afamado estudio sobre la naturaleza jurídica y religiosa del matriarcado antiguo. Comparte con este autor la afirmación de la existencia de una edad dorada o época de oro, anterior a la aparición de las clases sociales. En ese entonces las mujeres ocupaban una posición privilegiada con relación a los hombres, que se expresaba en el ejercicio de plenos poderes sobre la comunidad.

Alejandra Kollontai, en 1921, siguiendo a los dos autores mencionados, reitera la idea de la gran influencia femenina en el gobierno de los primeros tiempos. Como ilustración al respecto, menciona una leyenda checa sobre el príncipe Libussa, quien tenía dos hermanas, la una dedicada a la medicina y la otra a la construcción de ciudades; cuando el príncipe llegó al poder nombró en calidad de consejeras a dos jóvenes versadas en cuestiones de derecho. Afirmar esta autora que "...la leyenda nos da una idea de cómo se conservaba claramente en la memoria del pueblo el reinado de la mujer".¹

¹ Alejandra Kollontai, *La mujer en el desarrollo social*, Barcelona, Guadarrama, 1976, p. 23.

Establece, además, las diferencias de la situación de las mujeres entre las comunidades dedicadas a las actividades agrarias y las que se dedicaban al pastoreo,

Cuanto más rico se hacía el clan en número de cabezas de ganado, más se convertía la mujer en criada, de menor valor que una res y más honda era la sima entre los dos sexos. La transformación en guerreros y hordas de pillaje fue además más típica de los pueblos nómadas y pastores que en aquellos que se alimentaban de los productos de la tierra. La riqueza de los labradores se basaba en el trabajo pacífico, la de los pastores y nómadas en la rapiña...²

Simone de Beauvoir en *el Segundo sexo*, en 1949 y en épocas más recientes, y las autoras inglesas de la antropología feminista entre las que se destacan Olivia Harris y Kate Young, manifiestan que la explicación de Engels es insuficiente para comprender a cabalidad el origen de la subordinación de la mujer. Sostienen que aun en las más remotas edades, previas a la aparición de las clases sociales, la situación de la mujer era de inferioridad con relación al hombre. Para Joan Bamberger.

...en ningún lugar del mundo actual ha sobrevivido matriarcado alguno y puesto que se carece totalmente de las fuentes primarias que pudieran dar cuenta de él, tanto la existencia como la formación de sociedades dominadas por las mujeres sólo pueden ser objeto de conjeturas...³

Consideran estas autoras que es preciso distinguir el matrilinealismo, es decir, el establecimiento de la filiación por vía materna, del matriarcado, o sea, del gobierno femenino, ya que sobre el primero existen evidencias históricas, fundamentadas en el desconocimiento que imperaba entre las comunidades arcaicas sobre la participación masculina en la procreación. Sin embargo, aun en tales circunstancias, la filiación materna en sí no permite concluir una posición de superioridad de la mujer; probablemente explique su mayor reconocimiento y consideración en tales regímenes y, en concreto, dentro de las comunidades agrarias, como lo indica Alejandra Kollontai, pero de acuerdo con lo que afirma Lévi-Strauss "...la autoridad pública o simplemente social pertenece siempre a los hombres..." Tanto el

² Op. cit., p. 24.

³ Joan Bamberger, *El mito del matriarcado: ¿por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?*, en *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, 1979, p. 63.

matrilinealismo como el matrilocalismo representan ciertos privilegios de que gozan las mujeres en algunas comunidades humanas, pero éstos no corresponden a ningún tipo de matriarcado.

Susan Browmiller sostiene que las mujeres, al reconocer su vulnerabilidad sexual, puesto que podían ser objeto de acceso carnal sin consentimiento, pactaron con los hombres, quienes muy pronto asumieron la convicción de la propiedad sobre las mujeres, con lo que sobrevivieron, de manera inevitable, la pérdida de la autonomía y el sostenimiento de éstas.

La supuesta época de oro del sexo femenino pertenece al mundo mítico, el cual fue objeto durante la segunda mitad del siglo XIX de las interpretaciones evolucionistas que prevalecían entonces, las cuales tuvieron gran incidencia en la sustentación del matriarcado arcaico. Los contenidos de los mitos sobre el tema dan cuenta de un tiempo en el que la mujer era estimada de manera considerable por su participación tan comprometida en la reproducción de la especie, hecho que permitió la creación de las deidades femeninas. En ellas se adoró la idea de la fecundidad que, por desplazamiento, se relacionaba con la fertilidad de la tierra, esencial para la vida misma.

“La gran diosa madre” se manifiesta en las montañas, los bosques, el mar y las fuentes. Crea la vida en todas partes; y si mata, resucita. Caprichosa, lujuriosa y cruel como la naturaleza, propicia y temible a la vez, reina sobre toda la Egeida, sobre Frigia, Siria, Anatolia y sobre toda el Asia occidental. En Babilonia se llama Istar, entre los pueblos semíticos Astarté y entre los griegos Gea Rhea o Cibeles; la encontramos en Egipto bajo los rasgos de Isis, todas las divinidades machos le están subordinadas...”⁵

También en la mitología muisca se encuentra la figura de la Diosa Madre representada en Bachué,⁶ quien a su regreso al lugar del que había salido, la laguna de Iguaque, se dirigió a los indios recordándoles que era la diosa de la fecundidad y la madre de todos los hombres; no se conoce el nombre de su consorte, con quien pobló la Tierra. A ella, como a las demás diosas madres, se le rendía

culto y se le ofrecían tributos; se realizaban grandes celebraciones en su honor, pero también inspiraban profundo temor a los hombres. Veamos la insistencia en fundamentar el matriarcado originario: “El énfasis del mito se encuentra en la mujer: en la mujer buena o en la madre, tal como lo dice claramente el nombre Bachué. El hombre aparece en estado bastante secundario, es un aditamento pues primero es la mujer. El matriarcado es imperante”.⁷

La estrecha asociación de la mujer como procreadora con la naturaleza ha sido otro aspecto de interés ya que, por lo mismo, se entendía que estaba sujeta y en contacto con misteriosas y desconocidas fuerzas, razón por la cual se la identificó como maga, hechicera, bruja o, en cualquier caso, manipuladora de poderes sobrenaturales. Así se fueron edificando las construcciones ideológicas que legitimarían la aversión hacia el género femenino, resolviéndose, en cierto modo, la ambivalencia primigenia frente a ella, y dando lugar a la misoginia presente en las más diversas organizaciones sociales.

Desde otro punto de vista, Sigmund Freud, el creador del psicoanálisis, en *El tabú de la virginidad*, resalta hacia comienzos del siglo el gran horror que los hombres primitivos sentían frente a la sangre, considerada por ellos como la esencia de la vida, hecho que le permitió explicar el surgimiento de las restricciones que implican el marginamiento y la exclusión de la mujer de importantes acontecimientos de la vida social y pública.

“En cuanto el hombre inicia una empresa especial, una partida de caza, una expedición guerrera o un viaje, debe mantenerse alejado de la mujer. La infracción de este precepto paralizaría sus fuerzas y lo conduciría al fracaso”.⁸ Según el autor, el hombre teme ser debilitado por la mujer, teme también contagiarse de su feminidad y tornarse incapaz de hazañas viriles; estas ideas, desde el punto de vista de la tradición etnográfica inaugurada por Lévi-Strauss, carecerían de suficiente sustentación puesto que se basaron en la observación de las comunidades australianas, consideradas por mucho tiempo como un tipo precedente de organización que era común a todas las sociedades humanas, suposición que había sido ya abandonada por la etnología. Por otra parte, resalta Lévi-Strauss que el horror a la sangre y, en particular, a la sangre menstrual, no es universal; las prohibiciones que rigen la vida de las mujeres durante el perio-

4 Susan Browmiller, *Contra nuestra voluntad*, Barcelona, Planeta, 1975, p. 14.

5 Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, T. I, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1981, p. 94.

6 Según Frany Pedro Simón, la palabra Bachué significa “digna madre”, también conocida con el nombre de Furanchogua, que significa “mujer buena”. Citado por De Zubiría en *La medicina en la cultura muisca*.

7 Roberto de Zubiría, *Mitología muisca: una aproximación psicoanalítica*, en *La medicina en la cultura muisca*, Bogotá, Empresa Editorial, Universidad Nacional, 1986, p. 82.

8 Sigmund Freud, *El tabú de la virginidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981. p. 2,446.

do, en determinadas sociedades, las afectan más a ellas que a quienes entren en su contacto.⁹ Sin embargo, fueron reafirmadas por Simone de Beauvoir, al referirse a las limitaciones impuestas para el intercambio sexual en determinadas comunidades agrarias, cuando se cultivaba la tierra o se plantaba, para evitar que se dilapidaran las fuerzas fecundas necesarias para la prosperidad de las cosechas.¹⁰ En ese sentido se sustenta que la mujer fue convertida en un tabú, e inclusive se atribuyó a su presencia durante el periodo menstrual efectos contaminantes, puesto que, según diversas tradiciones, se torna impura. Por ello, es preciso que se la aisle y se le impida desempeñar determinado tipo de actividades ya que, de hacerlas, se causarían estragos en la preparación de ciertos alimentos; la carne o el queso se podrían corromper, el vino agriarse y las plantas podrían marchitarse. Estas creencias aún sobreviven en ciertas regiones campesinas y es evidente que entrañan una gran hostilidad y temor hacia la mujer. Y justamente, con base en los datos que se fueron multiplicando sobre la iniciación femenina a la vida adulta en diferentes comunidades, se confirma la relación entre la monarquía y el marginamiento de la mujer. Lella Rosetti, citando a Frazer, relata que en Nueva Irlanda las muchachas, una vez habían tenido la menstruación, eran confinadas durante cuatro o cinco años en pequeñas jaulas oscuras, sin permitirles poner los pies en el suelo. Los indios guaraníes del sur del Brasil

cosían la hamaca de la muchacha con ella adentro de modo que sólo quedase una pequeña abertura para respirar... la tenían dos o tres días... durante los cuales tenía que observar el ayuno más riguroso... los ciriguano del sudeste de Bolivia alzaban hasta el techo a la jovencita dentro de su hamaca y allí la tenían un mes.¹¹

Otra perspectiva de la discusión nos indica que la función fundamental que se les atribuye a los ritos de iniciación de los jóvenes o adolescentes de sexo masculino, según lo señalan distintos autores, está centrada en la necesidad de descontaminar al muchacho de la influencia que las mujeres han ejercido sobre él durante la infancia, condición indispensable para penetrar al mundo masculino adulto y por lo tanto supuestamente más comprometido con la cultura.

Se enseña a los jóvenes el comportamiento adulto adecuado y, en ocasiones, algunas habilidades propias de los hombres, además de conocimientos esotéricos. Como parte del proceso de iniciación, los adolescentes

aprenden que son los hombres, no las mujeres, quienes gobiernan en su sociedad, aunque ello pueda entrar en contradicción con otras expectativas más comunes en la infancia, dadas sus experiencias en el hogar materno. Como descendientes masculinos de hogares dirigidos por mujeres, los varones deben ser reeducados con miras a sus futuros papeles públicos y sociales.

Esta es la interpretación de Joan Banberguer¹² al referirse al significado de las ceremonias de iniciación en algunas de las regiones tropicales en América del Sur. Para esta autora, el mito del gobierno de las mujeres en sus múltiples variantes podría interpretarse como una representación de esas etapas de transición, tan cruciales en la vida del varón.

Conviene insistir en algunos de los elementos comunes en los mitos de la edad dorada del sexo femenino por su gran significación ideológica. A partir de una primigenia hegemonía de la mujer se recuerda la subyugación y el sometimiento de los hombres, se mencionan también los abusos que como gobernantes cometieron las mujeres, motivo que condenó al fracaso su gestión, puesto que la población masculina se vio precisada a sublevarse ante las arbitrariedades cometidas por ellas.

Cada uno de estos mitos comienza en una época caótica anterior al establecimiento del orden social, o sea, durante el gobierno supuesto de las mujeres. Se decía que en un comienzo fueron las mujeres creadoras y poseedoras de las logias sagradas, de las trompetas y de las máscaras. Se habían instalado en el poder, gobernando sin justicia ni misericordia. Luego, la situación sufre un vuelco repentino. En Tierra del Fuego, los hombres descubren casualmente la verdadera fuente del poder secreto de la mujer. Conspiran para recuperar lo que consideran les pertenece en justicia y mediante la lucha consiguen arrojar para siempre a las mujeres de las logias de los hombres.¹³

Coinciden distintas tendencias del feminismo en indicar que tales contenidos míticos cumplen a cabalidad los proyectos del régimen patriarcal de preservarse y reproducirse a lo largo de las generaciones, puesto que han contribuido de manera efectiva a reforzar en la conciencia femenina la convicción de la supuesta inferioridad de la mujer, de su incapacidad y de su impotencia. El pretendido fracaso en el ejercicio del poder y la identificación de su gobierno con el imperio del caos y la violencia en un plano prospectivo, implican la advertencia frente a las nefastas consecuencias que para la humanidad traería el retorno de la mujer al poder.

9 Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós, 1969, p. 55.

10 Simone de Beauvoir, op. cit., p. 204.

11 Lella Rosetti, "La elección obligada" en *Acción Crítica*, No. 17, Lima, Celats Alaets, 1985, pp. 52, 53.

12 Joan Bamberger, op. cit., p. 77.

13 Op. cit., p. 76.

Como es posible apreciar, otro de los temas de importancia es la pugna entre los sexos que está representada en tales mitos y, de forma más explícita, la sustitución de un supuesto régimen matriarcal por otro de tipo patriarcal. En la tradición judeo-cristiana se aprecia con gran vigor ese tránsito que, por lo demás, reviste interés especial por su difusión universal y por su peso sobre nuestra cultura.

Victoria Sau, en un artículo sobre las raíces míticas de la opresión a la mujer, señala la incongruencia existente entre los dos relatos acerca de la creación de la humanidad en el Génesis. Esa incongruencia, como es obvio, ha pasado inadvertida para el lector corriente, pero para el feminismo no. En el relato bíblico inicial (capítulo I, versículo 27) se expresa: "Y Dios creó al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, y los creó macho y hembra".

Es interesante observar que se sugiere en este versículo la igualdad entre el hombre y la mujer desde el momento de la creación; sin embargo, la autora se refiere a un segundo momento en el relato bíblico, que corresponde al capítulo segundo en sus versículos 21, 22 y 23, en el que aparece una versión distinta a la anterior:

"Hizo, pues, Yahvé caer sobre el hombre un profundo sopor; y dormido tomó una de sus costillas, cerrando en su lugar con carne. Y de la costilla que del hombre tomara formó Yahvé Dios a la mujer, y se la presentó al hombre."

Es de resaltar que esta es la narración más difundida entre creyentes y no creyentes, y expresa de manera categórica la dependencia de la mujer en la relación con el hombre desde siempre. El arraigo de esta versión en la conciencia popular es tal que es frecuente en el lenguaje coloquial escuchar que, para referirse a la esposa de alguien, se la identifique como su "costilla".

Escudriñando las razones de la divergencia entre los dos relatos bíblicos, Victoria Sau encontró que en la tradición judía se plantea la existencia de una primera esposa de Adán, distinta de Eva, que se llamaba Lilith, y al respecto cita a Theodor Reich, quien sostiene que según la leyenda, la primera esposa de Adán permaneció a su lado corto tiempo y luego la abandonó por haber insistido en gozar de completa igualdad con su marido. Escapó y se convirtió en aire tenue. Adán se quejó al Señor diciendo que su mujer lo había abandonado; los ángeles la encontraron después en el Mar Rojo, rehusó volver junto a su esposo y quedó viviendo como un demonio que injuriaba a los recién nacidos.

Es clara en esta leyenda la aversión hacia la mujer que insiste en su igualdad con el hombre, ya que éste fue el motivo fundamental de la degradación de Lilith, quien fue convertida en un ser cuyas características constituyen la

negación de los valores que se le atribuyen a la mujer. No sólo desertó del hogar, sino que, además, atormenta a los niños pequeños, contrariando así las expectativas que la sociedad mantiene frente a la mujer como madre y esposa.

Fue preciso, entonces, para la tradición judía remplazar a Lilith por Eva, imagen que corresponde más a los intereses de los antiguos patriarcas, puesto que representa en forma definida la subordinación de la mujer al hombre y, además, la responsabilidad del pecado original; sin embargo, para el cristianismo, aún exhibe incómodos rasgos eróticos, tal vez próximos a las deidades antiguas, que deberán ser sustituidos por otro tipo de ideales, como las virtudes maternas pero castas de la imagen de María. Elizabeth Badinter resalta que en sus orígenes, el culto a María fue revolucionario; citando a J. Merkale, se refiere al proceso a través del cual la sociedad paternalista suprimió, a veces por la fuerza, a la diosa madre, remplazándola por un dios padre guerrero y celoso de su superioridad. La mentalidad popular recreó la deidad femenina dándole el carácter de madre de Dios y de los hombres. El culto a María significa, además, que si la humanidad se había perdido a causa de una mujer (Eva), otra (María) había contribuido a salvarla. Por otra parte, la autora recuerda que Jesús no tiene padre carnal y su único nexo con los hombres lo tiene a través de su filiación matrilineal: "...La Virgen es fecundada como una diosa Madre, por un espíritu que entra en ella. Es una mujer libre, que no sólo no es esclava del hombre como lo son sus contemporáneas, sino que además no lo necesita para traer al mundo al hijo de Dios".¹⁴

Pronto, sin embargo, la Iglesia modifica el carácter original de María y lo reduce a su aspecto de madre dolorosa, sacrificada, pasiva; representación del pudor, la modestia, el sufrimiento, valores que han sido ensalzados por la Iglesia Católica, que tanto influjo ha tenido en la formación de la conciencia de los latinoamericanos y en la legitimación de la precaria situación de la mujer en la región.

Milagros Palma¹⁵ se ocupa de la simbología mítico-religiosa mestiza a partir del estudio de los relatos difundidos entre los habitantes de distintas zonas rurales colombianas, que tratan de las fantásticas apariciones de figuras femeninas a los hombres en circunstancias específicas, como la noche y la soledad de los caminos pueblerinos o veredales, después de beber y embriagarse en las tiendas o cantinas. Nos recuerda personajes como "La patasola" lla-

14 Elizabeth Badinter, *El uno es el otro. Una tesis revolucionaria sobre las relaciones hombre-mujer*, Bogotá, Planeta, 1987.

15 Milagros Palma, *La mujer es un cuento*, Bogotá, Tercer Mundo, 1986.

mada también devoradora de hombres, "La candileja" o luz incandescente, "La sombrerona", cautivadora irresistible, o "La llorona", representación de la madre en pena. Dentro de los rasgos comunes a todos estos personajes, el poder de seducción femenino se hace presente, ya que mediante gritos, llantos o luces atraen a los hombres, haciendo alarde de su belleza y arrogancia; los persiguen, les toman cuentas, se burlan de ellos o los devoran; en fin, son atractivas pero nefastas figuras que procuran la confusión o la muerte del perseguido.

Para la autora estas leyendas simbolizan la atávica ambivalencia del hombre frente a la mujer, sus temores y sus culpas frente a ella, ya que los abusos cometidos con las mujeres concretas con las que se relacionan, podrán ser vengados por sus propios fantasmas. Sobrevivir a una de tales apariciones se constituye para el hombre en una hazaña heroica y, a la vez, en la afirmación de la supremacía masculina, puesto que significa una victoria sobre la persecución de que era objeto. Es decir, triunfó sobre una imagen femenina mediante un conjuro, con frecuencia consistente en la oración, la exhibición de un cruci-

fijo o de una imagen sagrada, o la proximidad del amanecer. Se reitera en este caso la identificación establecida entre la mujer, el mal, la oscuridad y las tinieblas, de ahí que sea preciso oponerle la invocación religiosa, la luz o los golpes del machete para lograr dominarla.

Como puede observarse, las diversas interpretaciones que se han construido en diferentes momentos y en distintas áreas geográficas para explicar preocupaciones fundamentales de la humanidad, como el origen de la vida, la naturaleza de las relaciones entre los sexos o la reproducción de la especie, son fuente de múltiples representaciones de la feminidad asociada a la naturaleza indómita, al mal o al pecado, a las sombras; tales representaciones han permitido la justificación de la opresión a la mujer y su marginamiento. Ella, por su parte, ha aceptado las ideologías que sustentan su posición subordinada e inclusive subestima, como los hombres, su condición, pero, además, se ha comprometido en el mantenimiento y la renovación de las tradiciones y los valores que la excluyen; de lo contrario, no hubiese sido posible la persistencia del régimen patriarcal.

Bibliografía

Badinter, Elizabeth, *El uno es el otro. Una tesis revolucionaria sobre las relaciones hombre-mujer*, Bogotá, Planeta, 1987.

Bamberger, Susan, *Contra nuestra voluntad*, Barcelona, Planeta, 1975.

Cardinal, Cecilia, *Sexualidad. Fundamentos de medicina psiquiátrica*, Medellín, CIB, 1986.

De Beauvoir, Simone, *El segundo sexo*, T. I., Buenos Aires, Siglo Veinte, 1981.

De Zubería, Roberto, "Mitología muisca: una aproximación psicoanalítica", en *La medicina en la cultura muisca*, Bogotá, Empresa Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1986.

Engels, Federico, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Moscú, Progreso, 1971.

Freud, Sigmund, *El tabú de la virginidad*, obras completas, Tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981.

Harris, Olivia y Young Kate, *Antropología y feminismo*, op. cit.

Kollontai, Alejandra, *La mujer en el desarrollo social*, Barcelona, Guadarrama, 1976.

Lévi-Strauss, Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós, 1969.

Ortner, Sherry, "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?" en *Antropología y feminismo*, op. cit.

Palma, Milagros, *La mujer es un cuento*, Bogotá, Tercer Mundo, 1986.

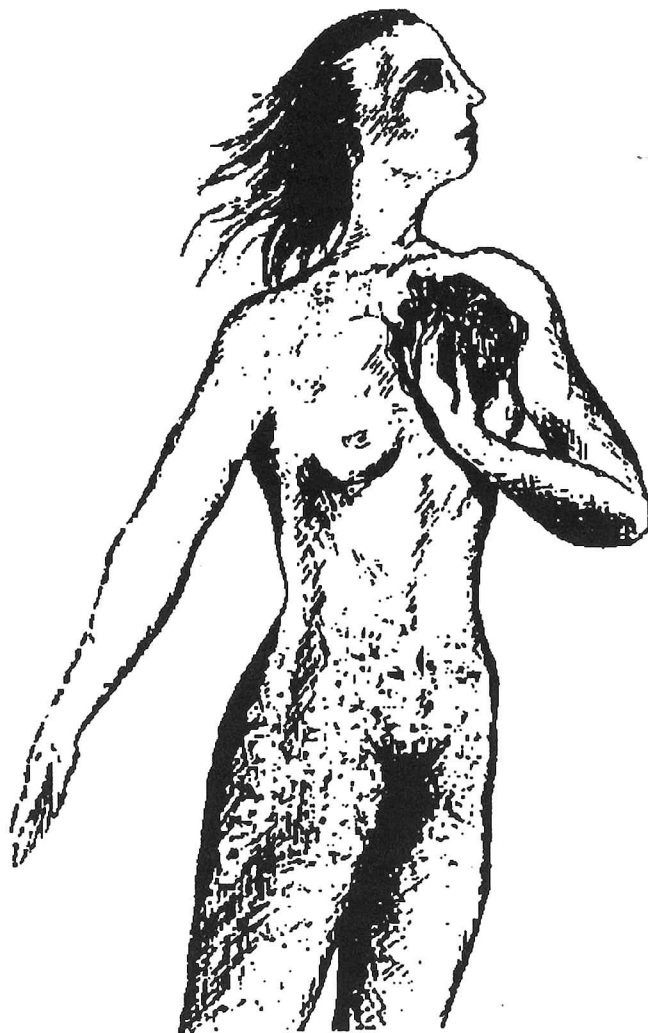
Rascovski, Arnaldo, *El filicidio: la agresión contra el hijo*, Barcelona, Paidós, pomaire, 1981.

Rosetti, Lella, "La elección obligada" en *Acción crítica*, No. 17, Lima, Alaets, 1985.

Sau, Victoria, "Eva y Lilith, las raíces míticas de la opresión de la mujer" en *El viejo topo*, Iniciativas Editores S. A.

¿Nos determina la naturaleza? ¿Nos condiciona la biología?*

Florence Thomas



* Tomado del libro *Mujer, Amor y Violencia*. Nuevas interpretaciones de antiguas realidades.

"Naciste mujer, y ése es tu destino..." Nacer mujer..., ¿un destino? ¿Una marca imposible de eludir? ¿Una fatalidad? ¿Una fatalidad o un destino?

Cuántas preguntas fáciles de hacer, difíciles de responder, imposibles de evitar cuando se quiere adentrar en la comprensión de un concepto tan complejo como el de opresión y, particularmente, si se trata de una opresión dirigida a la mitad de la población de nuestro planeta.

Sabemos que ningún problema que atañe a nuestra historia como género puede resolverse satisfactoriamente eludiendo uno de los dos órdenes que nos definen: el biológico y el cultural. Es así como éste par de preguntas: "¿Nos determina la naturaleza?, ¿nos condiciona la biología?", se impuso como interrogante esencial, a la cual teníamos que dar respuesta antes que a cualquier otra.

Tratar de comprender la significación y el peso de esta primera "determinación" biológica de nuestro sexo era la única manera de captar con más rigor el famoso sello de nuestro destino biológico, ese destino tan a menudo utilizado con arrogancia por los poderes existentes con fines claramente ideológicos y efectos dolorosamente culpabilizantes. Cuántas veces, frente a sistemas de explicaciones pseudocientíficos que recurrían a nuestra "naturaleza", o evocaban nuestra "función materna" o "instinto materno" o "pasividad natural", ¿no hemos quedado paralizadas y sin repuestas?

Sólo confrontando nuestra llamada "naturaleza femenina" desde su génesis vamos a poder captar cómo, tanto la evocación exclusiva a nuestra naturaleza como la alusión exclusiva a la ideología, impiden entender la génesis de la valoración diferencial de los géneros, pues esta valoración es el resultado de una compleja dinámica interrelacional entre orden biológico y orden cultural. Por otra parte, el adentrarse en la comprensión de los fenómenos biológicos tenía que evidenciar de qué manera se opera la reconstrucción de los elementos "naturales" en elementos simbólicos y míticos en la cultura.

Es así como iniciamos esta reflexión sobre la opresión abordando el problema de la diferenciación sexual, tanto a nivel filogenético como ontogénico, o sea, la aparición de los morfos macho y hembra en la larga evolución, y con ellos la reproducción sexual (pues durante un largo período y desde el inicio de la vida ésta fue asexual) hasta la corta

repetición de esta historia evolutiva en nueve meses de gestación y la diferenciación sexual que entonces opera.

Ante todo queremos señalar que existen hoy día muchas investigaciones y estudios sobre la temática de la diferenciación sexual, particularmente desde los años cincuenta; estudios que hemos revisado en su mayoría para formular algunas conclusiones que expondremos a continuación. Efectivamente, hubiera sido muy largo relatar los numerosos datos encontrados en disciplinas tan distintas como la antropología, la biología, la genética, la endicronología, la etnología, etc..., y nos pareció más pertinente, en relación con el proyecto principal de nuestro estudio, presentar una síntesis relevante para la pregunta: "Nacer mujer, ¿un destino biológico que explica nuestra secular opresión?", síntesis acompañada de dos esquemas, la Figura 1. "Etapas de diferenciación sexual en la mujer y en el hombre" y, la Figura 2. "Etapas de la diferenciación sexual para un hombre". Asimismo, presentaremos, para terminar esa corta exposición, una guía bibliográfica de los textos que la fundamentaron.

La diferenciación sexual a nivel filogenético

Filogenéticamente el diformismo (macho y hembra) y la reproducción sexual son relativamente recientes en la historia evolutiva. En efecto, existió un largo período — probablemente antes del terciario — en que la única reproducción de la vida era asexual o uniparental. Nos parece difícil hoy imaginar que en ese entonces no existiera bisexualismo, no existiera lo masculino ni lo femenino; la vida se reproducía por simple división celular, fisión o división uniparental, asexual. Este tipo de reproducción, que aún se observa en los seres inferiores, prestó el servicio de una rápida multiplicación que permitió poblar vastos territorios resistiendo toda clase de cataclismos, cuando la Tierra apenas estrenaba la vida.

Sin embargo, esta reproducción asexual, uniparental, agámica (una sola célula reproductora), no permite sino la repetición de "n" ejemplares del mismo genoma, siempre el mismo, sin posibilidad de evolución, pero ofrece una impresionante versatilidad adaptativa (por mutación), que permitió su permanencia y resistencia por millones y millones de años.¹

1 Un buen ejemplo es el de las bacterias que han podido resistir millones de años, pues la expresión de su patrimonio genético puede variar casi instantáneamente en función del medio.

Por el contrario, cuando aparece el morfo macho y el morfo hembra y con ellos la reproducción sexual, biparental, singámica, hay fusión de dos gametos: el gameto paterno y el gameto materno. Esta fusión va a permitir, gracias a la multiplicidad prácticamente infinita de combinaciones entre genes, asegurar por medio de una máxima diversificación la evolución de las especies hasta la especie humana.

Es así cómo —de una manera u otra— la introducción de un principio de dimorfismo y bisexualismo en la naturaleza, el hecho que nos hayamos diferenciado en macho y hembra y más tarde en hombre y mujer, va a representar un progreso fundamental, un logro, una victoria evolutiva que no siempre ha sabido interpretarse como tal. Ha significado ante todo una “mejor estrategia evolutiva”: lo masculino y lo femenino como los dos polos de una misma realidad.

A la luz de la biología entendimos que el diformismo —el hecho de que existan machos y hembras— sólo representó un mejor camino que abrió múltiples posibilidades evolutivas, en las cuales participarán de manera distinta y con implicaciones comportamentales diferentes (según especies) el macho y la hembra. No existen en el orden natural, por carecer totalmente de sentido, valoraciones ideológicas o antropomorfizantes en términos de superioridad, inferioridad o relaciones de poder. Sólo encontramos diferencias, que se explican todas como estrategias evolutivas. Aun dentro del discurso actual de la sociobiología, que está empeñada en establecer, entre otras cosas, homologaciones entre primates inferiores y otras especies, con el hombre, estas similitudes conductuales de cierto orden inferior nunca pueden ser descritas con las connotaciones ideológicas del orden cultural.²

En el orden biológico no existen ni amos ni esclavos, ni superior ni inferior, ni hembras “oprimidas”, ni machos “machos”. Sólo existen los dos polos indispensables y complementarios —el masculino y el femenino— de una misma realidad: la vida.

Evidentemente este dimorfismo, particularmente con la aparición de la fecundación interna, va a tener implicaciones comportamentales diferentes según los sexos. El organismo productor de óvulos se va a especializar en la concepción y gestación y, por consiguiente, se va a ver implicado en los procesos de desarrollo del embrión. En algunos casos, como es el de los mamíferos y especialmente el

hombre, esta implicación tendrá que prolongarse a nivel extra uterino, pues por razones de inmadurez del niño en el momento de su nacimiento, se va a hacer necesario un ambiente de desarrollo que remplace el medio uterino hasta que el nuevo individuo alcance su autonomía completa. Se prolongará de esta manera, y muy significativamente, la llamada “inversión parental” por parte de las hembras, hecho que plantea múltiples problemas al inaugurar en el caso humano un nuevo orden, el orden psicosocial.³

La diferenciación sexual a nivel ontogenético

Para abordar ahora el nivel ontogenético resumiremos algunas de las etapas más importantes de la diferenciación sexual que se opera durante los nueve meses de nuestra gestación.

—Dos genes principalmente están implicados determinando en un primer momento las manifestaciones de las numerosas diferencias sexuales que, en el orden humano, se explicitan en todos los niveles, anatómicos, fisiológicos y neurológicos. Esto quiere decir que el mecanismo cromosómico es el primero que determina el sexo y origina hombres, XY, o mujeres, XX.

Sin embargo, y a pesar de esta diferencia cromosómica —XX o XY— desde la fecundación del óvulo por el espermatozoide, sabemos ahora, gracias a los descubrimientos en 1950 del endocrinólogo francés Jost, que los embriones masculinos y femeninos son muy indiferenciados hasta la décima semana, momento en el cual se seguiría desarrollando espontáneamente la feminidad si no actuara el antígeno HY, que es el inductor de la masculinidad, ya que este antígeno no puede ser asimilado por la célula femenina, transformándose una de las X en Y. Esta fórmula, XY, es entonces la responsable de la gónada masculina, el testículo.

El papel del HY es, por consiguiente, el de inducir el testículo, en vez de permitir que se desarrolle espontáneamente el ovario.

Vemos así que el hombre añade las características de su masculinidad a las del sexo básico femenino. En otras palabras, la programación femenina básica debe ser contrarrestada en un estadio precoz del bosquejo y es la presencia del cromosoma Y la que impone la masculinización; de lo con-

2 A propósito del discurso de la sociobiología, discurso muy importante de conocer en relación con los problemas de la cuestión femenina, del patriarcalismo, etc., recomendamos el libro de Lewontin, Rose y Kamin. Véase la bibliografía.

3 El concepto de “investigación parental” fue acuñado en los años setenta por Trivers: “Toda inversión de un progenitor sobre un solo hijo, hecho que incrementa las posibilidades de supervivencia de éste en detrimento de las capacidades de inversión de este progenitor hacia otros descendientes”, R. L. Trivers, *Parental Investment and Sexual Selections*, en B. Campbell *Sexual Selection on the Descent of Man*, Chicago, Aldine-Atherton, 1972, p. 139.

trario, la estructura original sigue avanzando hacia el tipo ovario (véanse figuras 1 y 2 al final de éste capítulo).

Las diferentes células del testículo empezarán, entonces, a desarrollar sus funciones especializadas; las más importantes son las relativas a la producción de una hormona masculina —la testosterona—, que es la que va a provocar el desarrollo masculino total en el feto.

En este sentido creemos que es ante todo esta diferenciación gonádica y sus implicaciones neurohormonales las que nos permiten hablar de masculinización y feminización (formación del testículo en los hombres y del ovario en las mujeres, con las respectivas secreciones hormonales, las cuales, a su vez, determinan el sexo somático).

Por consiguiente, somáticamente nacen “hombres” y “mujeres”. Pero pensamos ahora que el baño definitivo de la masculinidad y de la feminidad, o sea, de la manera particular de asumir ese “nacer somáticamente hombre” o “nacer somáticamente mujer”, lo va a dar un nuevo orden de integración de origen cultural, en el cual está sumergido desde su nacimiento el individuo. Efectivamente, el ser humano desde su nacimiento entra definitivamente y para siempre a ser parte integrante de un nuevo

medio, de un nuevo orden creado por sus congéneres: el orden cultural; y se verá abocado, ahora, a dos tipos de asimilación —una asimilación orgánica y una asimilación psicosocial—, hecho fundamental, puesto que nuestra especie es la única que se construye antropológicamente, franqueando así umbrales diferenciales de suma importancia en relación con sus parientes cercanos, los primates.

Estos primeros determinismos biológicos (el genético y el hormonal) de nuestro sexo al nacer tienen ahora que integrarse en un nuevo mundo de representación y de control, acompañado de nuevas posibilidades de manipulación, culturización y socialización. A los elementos naturales propios de cada género se integran, entonces, elementos míticos, culturales e ideológicos. Nuestro sexo se vuelve mucho más simbólico que real y eso ocurre en todas las culturas, como lo señalan los antropólogos y los sociólogos.

Es así como entendemos, después de este breve recorrido a través de la biología, que la génesis de nuestra opresión es ante todo histórica y que, si bien se nace “mujer”, es la historia la que construye nuestra feminidad. Ese hecho es fundamental para nosotras, pues se vuelve posible, por consiguiente, transformar las condiciones de dicha opresión.

Bibliografía

Alexander, R. D., *Sexualidad y sociabilidad en los seres humanos y otros primates*, en Katchadourian, H. A. (Compilado), *La sexualidad humana, un estudio comparativo de su evolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Bishof, No., *De la signification biologique du biséxualisme*, en Sullerot, E., *Le Fait Féminin*, Fayard, París, 1978.

Danchin, A., *Le patrimoine génétique ou l'art d'engrandir l'environnement*, *Le Monde*, No. 1839, février, 1984.

Kimball, J. W. Biología, Fondo Educativo Interamericano, S. A., Lancaster, J., *El sexo y el género en la perspectiva evolucionista*, en Katchadourian, H. A., op. cit.

Lewontin, R. C., Rose, S., Kamin, L., *No está en los genes, racismo, genética e ideología*, Crítica, Barcelona, 1987.

Lorite Mena, J., *El animal paradójico*. Fundamentos de antropología filosófica, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

Monod, J., *El azar y la necesidad*. Ensayo sobre filosofía natural de la biología moderna, Tusquets, Barcelona, 1981.

Oakley, A., *La mujer discriminada*. Biología y sociedad, Debate, Madrid, 1977.

Ohomo, S., *La base biologique des différences sexuelles*, en Sullerot, E., op. cit.

Royer, P. y Jost, A., *A propos des chromosomes sexuels*, en Sullerot, E., op. cit.

Thomas, F., *El macho y la hembra*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1985.

Teoría sobre el origen de la subordinación de la mujer*

Estela Grassi



* Tomado del libro *Antropología y Mujer*

Expondremos a continuación las distintas teorías que buscan explicar el origen de la condición subordinada a la que hoy está sujeta la mujer. En general, responden a dos grandes líneas: aquellas que tienen como soporte teórico el marxismo clásico, fundamentalmente las ideas de Engels al respecto y que encuentran en la aparición de la propiedad privada la causa que buscamos; y las que buscan remontarse hasta el proceso mismo de hominización para buscar allí los remotos orígenes del patriarcado.

1.- La división sexual del trabajo: la caza como actividad generadora de cultura.

Esta teoría, que tiene su origen a partir de los años 60 y que se encuadra en una perspectiva evolucionista multilineal, tiene dos explicaciones: a) que el hombre es más fuerte, más ágil y más grande que la mujer, por lo que su conformación física y biológica se adaptaría más convenientemente a la actividad de caza, en tanto que las mujeres serían constitucionalmente más débiles y menos agresivas; y b) la postura que se aleja del determinismo biológico de la primera, señalando que los hombres debieron dedicarse a la caza, ya que las mujeres tenían menor movilidad al tener que cuidar y cargar la cría.

Pero lo verdaderamente importante de esta posición, es que, en cualquiera de sus variantes, considera a la caza como el origen de la hominización en tanto requiere del uso de instrumentos y de una organización cooperativa.

Esto, a su vez, supone el desarrollo del lenguaje para permitir la comunicación entre el grupo cazador, y el desarrollo de aptitudes fisiológicas que marcarían el paso de la forma animal a la forma humana. El crecimiento del cerebro, la destreza manual, la marcha vertical coordinada, se habrían producido gracias a las actividades de caza. Pero, como se supone que la mujer estaba imposibilitada de cazar, habría sido el hombre el que desarrolló ventajosamente estas características.

Por lo tanto, esta división sexual del trabajo y la consiguiente desigualdad entre los mismos, responderían más a una adaptación a necesidades de supervivencia que a modificaciones culturales impuestas por el hombre.

“Esta primera división del trabajo obligó a los hombres a organizarse en grupos (y)... probablemente debido a la cooperación masculina en la defensa y en la caza, los hombres destacan en las asambleas de la banda, en el liderazgo, en la medicina y la magia.”¹

Esta interpretación reafirma los estereotipos actuales del hombre como naturalmente agresivo, más fuerte y de tendencias hacia lo social; y de la mujer como más débil, dependiente y reclusa en la esfera de lo natural.

Sin embargo, en la actualidad nos encontramos con estudios antropológicos que refutan este tipo de planteamientos. Si dejamos de lado toda puntualización al determinismo biológico y nos limitamos a analizar la caza como supuesta actividad fundamental en el proceso de hominización, lo primero que podemos señalar es que este primer reparto de tareas no justifica la desigualdad posterior, al tiempo de que se trata de un fenómeno cultural y no natural.

Por otro lado, nada prueba que la recolección no necesite ser una actividad cooperativa y que no conduzca al desarrollo de la inteligencia, la comunicación y el lenguaje. De hecho, entre los grupos recolectores se trata de una actividad colectiva entre las mujeres y una forma de comunicación social entre éstas. A la vez, implica un complicado conocimiento de las plantas, frutos, raíces, insectos, etc. que sirven para la alimentación. Sabemos que los conocimientos de las plantas y frutos van ligados a la astronomía y tiene implicancias en el posterior desarrollo de la horticultura.

Por su parte, la caza es una actividad que insume muy poco tiempo a quienes la realizan, al contrario de la horticultura, que requiere mayor dedicación.

En cuanto al volumen total de alimentos, en los pueblos cazadores y recolectores, es precisamente la recolección, que corre enteramente a cargo de las mujeres, la que aporta la mayor parte (aproximadamente un 75%), y que requiere mayor tiempo de dedicación que la caza, un importante esfuerzo físico y una movilidad considerable de parte de quienes la realizan. Por tanto, nos encontramos con que el prestigio de que goza la caza no es

1. Gough, Kathleen: “El Origen de la familia”. En: *Polémica sobre el origen y la universalidad de la Familia*. Cuadernos Anagrama - Barcelona. Págs. 112-153

más que una intervención cultural, reafirmada ideológicamente, y que sirve a fines particulares. Ella no explica la desigualdad entre los sexos, sino que más bien es simplemente una expresión de ésta. Seguramente que, como suponen Harris y Young, tanto la caza como la recolección y tanto hombres como mujeres, habrán contribuido por igual al desarrollo de la sociedad.²

2. El mito del matriarcado

El debate sobre el matriarcado se inicia ya en el siglo pasado, cuando se publican dos obras enfrentadas: una que asegura que el patriarcado es la forma natural de organización de la sociedad humana, desde sus orígenes (Henry Maine: *Ancient Law*) y otra que, por el contrario, sostiene que en los inicios de la humanidad ésta se organizaba bajo una forma matriarcal (Johann Jacob Bachoffen: *Das Mutterrecht*). Ambos se apoyan en antiguos textos de historia, mitos y leyendas. Según Bachoffen, la sociedad humana habría pasado por un estadio de promiscuidad inicial, seguido de una forma matriarcal, que habría tenido su origen al rebelarse las mujeres frente a los abusos sexuales de los hombres. La moral "victoriana" de Bachoffen es proyectada a los inicios de la humanidad. Finalmente, según este autor serán los hombres los que se rebelaron contra el poder de las mujeres, dando origen al patriarcado.

Posteriormente, Mc Lennan (1865) negaba que alguna vez las mujeres hubieran tenido el poder político, pero sostenía que mientras se desconocía la paternidad, la descendencia se transmitía por línea materna. Como para Mc Lennan las mujeres no realizaban actividades productivas, puede concluir que se practicaba el infanticidio femenino, lo que habría producido una gran escasez de mujeres. El paso al patriarcado se habría producido a través del matrimonio por captura, pues aseguraba esposas a los más poderosos.

Otros autores de la misma época, como Lubock, creen que fue esa dificultad en la obtención de la mujer lo que originó el amor conyugal, pues llevó a los hombres a enorgullecerse de la obtención de su presa.

Para Mc Lennan y Lubock el patriarcado señala el inicio de la civilización.

Poco después Morgan, en su *"Ancient Society"* (1877), habrá de elaborar una de las más ambiciosas teorías sobre la evolución de la cultura humana, señalando tres grandes pasos: salvajismo, barbarie y ci-

vilización. Restableció la idea del matrimonio y señaló que el dominio de los hombres se inicia cuando la mayor posibilidad de acumulación hace que los hombres quieran asegurarse los herederos.

El trabajo de Morgan inspiró a Engels *"El origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado"* (1884), en el que establece una correspondencia entre las formas del matrimonio y las relaciones de producción a lo largo de la historia de la humanidad. Así, al salvajismo correspondería el "matrimonio grupal", a la barbarie el "apareamiento" y a la civilización la "monogamia".

Ninguna de estas teorías que afirman la existencia de un matriarcado inicial, se basan en datos etnográficos que puedan confirmarlas. Aún hoy los estudios al respecto no conducen a descubrir algún caso de matriarcado entre los grupos tribales existentes. Sí se encuentran, sin embargo, innumerables mitos que hacen referencia a una época en que las mujeres eran poderosas.

Lévi-Strauss atribuye esta mitología al conflicto entre la filiación y la residencia, en relación a la asimetría entre sexos. Para él, los casos de matrilinealidad y matrilocalidad están en conflicto con la relación asimétrica entre los sexos. En estos casos, el marido formará parte de una clase despreciada, como "un hombre de otro lado" y la aldea le hará sentir esta posición de extraño. Bajo tal presión, el conflicto se resuelve entonces por la yuxtaposición local de las unidades que intercambian. Las organizaciones dualistas (más comúnmente matrilineales) ofrecen soluciones más simples por la cercanía geográfica de las unidades que intercambian. En ellas, "la casa de los hombres, al reunir en una colaboración ritual y política a los maridos y los cuñados, resuelve el conflicto entre "propietarios" y "extranjeros" y relega al rango de mítos el recuerdo del "Reino de las Mujeres", vale decir —tal vez más simplemente— de una época en que los hombres no habían logrado resolver la antinomia que siempre corre el riesgo de aparecer entre su rol de receptores de mujeres y de donadores de hermanas, y de hacer de ellos, a la vez, los autores y las víctimas de sus intercambios."³

En la actualidad, quienes afirman la existencia del matriarcado, se basan por un lado, en la corriente marxista, sin tener en cuenta la escasa información etnográfica con que Engels debió manejarse; y por el otro, en las posiciones de Bachoffen, haciendo hincapié en las evidencias arqueológicas sobre la veneración a deidades femeninas en la pre-historia del Cercano Oriente. Joan

2. Harris Olivia y Young, Kate: *"Antropología y Feminismo"*. Ed. Anagrama-Barcelona 1979.

3. Lévi - Strauss, Claude: *Las estructuras Elementales del Parentesco*. Ed. Paidós - Barcelona - España. Pág. 163.

Bambercer⁴ encuentra, a lo, largo del territorio sudamericano —desde Tierra del Fuego a la Amazonía— una serie de mitos que en escencia, tienden a explicar el actual dominio de los hombres como reacción a una época de oprobio vivida bajo el poder de las mujeres, en las que éstas abusaron de su poder presentándose como malvadas o engañosas, o simplemente como que no fueron capaces de conservar ese poder por no tener condiciones morales para ejercerlo.

Teniendo en cuenta, como señala Bamberger, que el mito es una explicación o justificación a una realidad presente, pero no una historia verídica, no pueden servir ellos para afirmar la existencia de matriarcado en algún momento remoto de nuestra historia.

Estos mitos tienden, en cambio, a justificar el trato abusivo que los hombres tienen para con las mujeres en tales tribus; a mantenerlas por medio del miedo, alejadas de los secretos del grupo y a reafirmar, a través del mito, la separación del universo femenino del masculino, que sí tiene existencia real.⁵

“... los papeles y las tareas sociales llegan a asociarse a la edad o al sexo mediante algún tipo de proceso educativo, ya sea formal o informal. En las sociedades que aún desconocen la escritura, la repetición del mito y la representación del ritual sirven de procesos educativos.”⁵

4. Bambercer, Joan: “El mito del matriarcado: por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas”. En: *Antropología y Feminismo*. Pág. 63 Ed. Anagrama.

* A modo de ejemplo de esta estricta separación entre el universo masculino y femenino, citamos el caso de los Yagua del noreste peruano (tomado de: Chaumeil, J.P. y J.: “Instrumentos de música y producción alimenticia entre los Yagua”. *Revista Amazonía Peruana*. V. 1, N. 2, Julio 1977, C.A.A.A. P. Lima). Los Yaguas practican una economía de subsistencia basada en la caza, la recolección y la horticultura de roza y quema. Esta última constituye la base alimenticia de los Yaguas y gran parte de las actividades ligadas a ella son realizadas por las mujeres. Sin embargo, la caza, actividad enteramente masculina es la que goza de mayor prestigio entre el grupo, y está asociada a un ritual en el cual unos instrumentos de música sagrados cumplen un papel central. Estos mismos instrumentos “juegan igualmente un papel importante en el principio de autoridad (sujeción de las mujeres a los hombres) y en la división sexual del trabajo”. Durante el ritual, y cuando los hombres se acercan al cacerío con los instrumentos, las mujeres deben encerrarse en una de las casas o esconderse en la selva, pues no pueden ver los instrumentos “bajo pena de muerte o enfermedad grave”. Sin embargo, deben tener preparada la chicha y la mazamorra, que constituye “la condición de reproducción de esta práctica ritual”, (...). El papel de las mujeres es asegurar a los hombres la colaboración de los espíritus”.

5. Bambercer: Op. Cit. Pág. 77

Nuestra sociedad no es extraña a este tipo de mitología, que asocia el poder de la mujer (matriarcado) con los estadios más antiguos de la evolución humana, en tanto que el poder de los hombres está ligado a los inicios de la civilización, en la cual las actividades masculinas gozan de prestigio social y no así las realizadas por las mujeres, que aparecen como complementarias.

3.- La mujer en la teoría marxista clásica.

Federico Engels

Comencemos señalando que el principal aporte de Engels al problema de la mujer, es haber elaborado en base a la información brindada por Morgan una teoría materialista que ve en la subordinación femenina un fenómeno histórico, variable de acuerdo a las condiciones de cada sociedad.

Engels parte de afirmar que en los estudios primitivos, al no existir la familia, los recursos productivos pertenecían a la comunidad doméstica. El grupo doméstico (hombre-mujer-niños dependientes) realizaba los trabajos en común y para el conjunto doméstico en su totalidad. En estas “gens”, las mujeres se ocupaban de los quehaceres domésticos y el cuidado de los niños, en tanto que los hombres debían proporcionar el alimento. Entre ambas actividades no existían diferencias, pues tenían el mismo fin social satisfacer las necesidades de subsistencia de todo el grupo. Ambas actividades eran igualmente indispensables. Esto era así por la ausencia de propiedad privada. Engels encuentra que los hombres y mujeres tenían iguales derechos, lo que se explicaría precisamente porque toda la producción (del hombre y de la mujer) era igual.

Al no cuestionar Engels el hecho de que sea la mujer la única encargada de las labores domésticas y el hombre el único capaz de traer los alimentos desde afuera, le es fácil concluir que con el desarrollo de los recursos productivos valiosos (animales domesticados y tierras) y su conversión en propiedad privada, quienes se convierten en propietarios son los hombres.

Estos bienes capaces de reproducirse y producir riqueza, lo contribuyeron al desarrollo y afianzamiento de la propiedad privada, que condujo a desarticular la economía de la “gens” y a convertir al grupo doméstico (igualitario) en familia (unidad de producción, consumo y posesión de propiedad) donde cada uno de sus miembros tiene una posición diferenciada: los hombres pasan a ser propietarios y las mujeres y niños se convierten en miembros dependientes de aquél.

La propiedad privada, al modificar las relaciones en la sociedad, cambia también a éstas dentro de la familia. La

producción de los hombres se hace cada vez más con vistas al intercambio, en tanto que la producción doméstica queda relegada al consumo familiar. El hombre trabaja para la sociedad; la mujer para su marido. Este tipo de familia se perpetúa, según Engels, por el sistema de herencia de la propiedad. Esto habría conducido a que también la reproducción cambiara su significado: de procrear nuevos miembros para la sociedad, la mujer pasó a procrear herederos del marido.

Dos señalamientos debemos hacer a la interpretación engeliana. Por un lado, es necesario tener en cuenta la escasa información etnográfica con la que por entonces se contaba; y por otro, el haber asumido de manera incuestionable, un fenómeno que correspondía a la sociedad de su época. Es decir, la mujer encargada de la producción doméstica y de la crianza de los hijos y el marido a cargo de la obtención del sustento fuera del hogar, o sea en relación con los medios de producción social.

Esta interpretación condujo a Engels y sus seguidores a encontrar una solución simplista al problema que nos ocupa. Con el advenimiento del socialismo y la desaparición de la propiedad privada, terminaría la condición de subordinación de la mujer. La producción doméstica y la reproducción tendrían nuevamente una finalidad social, aunque sigan estando a cargo de mujeres.

4) Karen Sacks y la dicotomía entre la esfera pública y la doméstica en las sociedades de clases ⁽⁶⁾

Sacks parte del análisis de Engels para señalar en primer lugar, que la condición de desigualdad de la mujer va más allá de la sociedad de clases y que la información etnográfica da ejemplos de este fenómeno en sociedades donde no puede hablarse de propiedad privada.

En base al estudio de cuatro grupos africanos, Sacks sugiere "que el status de la mujer en una relación marital parece variar independientemente de su status en la sociedad general" (pág.255). Analiza la posición de la mujer en dos ámbitos diferentes el doméstico y el público- especificando que ambos son relativamente independientes.

En relación al ámbito social, Sacks encuentra que las mujeres tienen igualdad de status con los demás miembros de la sociedad si trabajan colectivamente formando parte de un grupo separado o más amplio que el de su organización doméstica. En tanto que su condición de esposa, dice, depende de la naturaleza de la

familia. Si el hombre posee privadamente los bienes, su situación será de subordinación.

Sacks concluye entonces que no es la propiedad privada lo que está en la base de la supremacía masculina, porque en las sociedades de clases no todos los hombres poseen propiedades, al mismo tiempo que sí existen mujeres que las poseen. No queda del todo claro, sin embargo, cuál sería esa causa, aunque el énfasis está puesto en el carácter del trabajo que la mujer realiza (doméstico o social). Sin embargo, tampoco queda definido cómo o por qué se produce esta dicotomía, ni a que responden los diferentes tipos de familia.

Aplica luego estas conclusiones a las sociedades de clases, que son las que establecen la más fuerte dicotomía entre esferas pública y privada. Estas sociedades, al negarle a la mujer la posibilidad de participar en la producción social, le estarían negando su status social adulto.

Refiriéndose a las sociedades agrícolas, reporta la autora que raramente las mujeres participan de la producción social, en gran escala, aunque a veces se dedican a una agricultura doméstica. Explica esto porque, por un lado, los hombres son más móviles que las mujeres; y por otro, porque pueden dedicarse más tiempo al trabajo ya que no tienen que atender niños.

La cosumación de este modelo dicotómico en la sociedad agrícola habría consumado también la subordinación de la mujer.

En cuanto al capitalismo, hereda la dicotomía y la ideología respectiva, pero con el agravante de que cada vez más la mujer se ve comprometida en la esfera de la producción pública, sin ser relevada de sus obligaciones domésticas. Esta misma situación es la que permite convertir a la mujer en mano de obra barata.

Señala además Sacks —poniendo en evidencia las limitaciones de su modelo—, que la incorporación de la mujer al trabajo productivo, si bien le permite alcanzar "su mayoría de edad social", no logra establecer la igualdad sexual en la sociedad de clases. Esta última se alcanzaría, según la autora, cuando la familia y la sociedad no sean dos esferas económicamente separadas. Con la cual arriba nuevamente a la misma solución propuesta ya por Engels.

"Lo que ahora es trabajo privado de la familia, debe convertirse en trabajo público, para que las mujeres lleguen a ser adultos sociales plenos." (pág.266)⁽⁷⁾

Sacks no logra superar la crítica que ella misma le plantea a Engels y que se propone demostrar con el análisis de los cuatro casos africanos. La subordinación de la mujer no ten-

6. Sacks, Karen: "Engels revisitado: las mujeres, la organización de la producción y la propiedad privada". En *Antropología y Feminismo*. Barcelona. 1979. pág. 247

7. Sacks, Karen: Op. Cit.

dría que ver con la aparición de la propiedad privada sino con la consumación de un modelo dicotómico que separa tajantemente a la sociedad en dos esferas: pública y privada. Sin embargo, esta dicotomía no es ajena a la propiedad privada, fenómeno que lleva a la autora a arribar a la misma conclusión que su maestro criticado. Pero además, Sacks deja sin respuesta, nuevamente, por qué el trabajo doméstico es asimilado a la mujer desde tiempos remotos.

Pero el punto más débil de la propuesta de Sacks radica en lo conceptual, en la medida en que asume como válida la aparente dicotomía público/privado, y por tanto niega al trabajo realizado en la llamada "esfera privada", participación en la producción social. Por otra parte, desconoce la no privacidad de lo doméstico y la estrecha articulación entre la producción doméstica y la pública (ambas producción social). Más adelante veremos que el concepto de producción (en su acepción más amplia) permite desentrañar cómo se articula lo doméstico y lo público, y cómo participa la mujer de la producción social.

Capitalismo y Patriarcado

En esta última parte, vamos a presentar brevemente dos de las posturas teóricas más significativas, referidas a la supervivencia del patriarcado, como modo de reproducción humana, en el capitalismo, y un aporte en el mismo sentido de la antropóloga Gayle Rubin.

Finalmente, dejaremos planteadas algunas reflexiones sobre lo expuesto a lo largo del texto, que más que llevarnos a conclusiones acerca del origen de la subordinación de la mujer y de la actual sobrevivencia del patriarcado, nos abren nuevas interrogantes y nos confirman la necesidad y la importancia de un trabajo interdisciplinario.

1.- Las mujeres como una clase social

Con el renacer del feminismo, entre los años '60 y '70 va a adquirir relieve una posición que se presenta como crítica y alternativa a la clásica interpretación marxista sobre el poder, las clases sociales y el problema de la mujer, pero que sin embargo, hará uso de su metodología.

Una de las primeras en teorizar en este sentido es Shulamith Firestone,¹ quien analiza con gran cuidado la situación de la mujer en la familia, la sexualidad, la cultura, y el amor, concluyendo que la mujer es oprimida en todos estos aspectos y por tanto, todas las mujeres como sexo, constituyen una clase social enfrentada a la de los hombres.

1. Firestone, Shulamith: *The dialectic of sex*. Nueva York. Bantam Books. 1970

Para Firestone, es el poder sexual y no el económico el determinante. Es la lucha de sexos y no de clases la que determina el proceso histórico. El patriarcado es definido como un sistema sexual de poder en el cual el hombre posee un poder superior, que se mantiene mediante la división sexual del trabajo y de la sociedad. El patriarcado, según esta posición, tendría sus orígenes en la biología más que en la historia, pues la función reproductiva de la mujer es determinante para su opresión. Por lo tanto también resulta opresiva la familia biológica.

De esto concluye Firestone que será la tecnología la que permitirá liberar a la mujer de su cuerpo, gracias a la anticoncepción y la reproducción extrauterina.

Además de las limitaciones teóricas de este análisis y de su interpretación simplista del problema del patriarcado, si bien es necesario señalar la importancia de los métodos anticonceptivos para permitir a la mujer el control de su propio cuerpo y de su capacidad reproductiva por ella misma, cabe destacar el peligro (que para Firestone pasa desapercibido en tanto la esfera de las relaciones sociales de producción no es relevante en su análisis) de la concepción extrauterina como una "rentable industria" para el sistema capitalista patriarcal, como ya dan cuenta las noticias periodísticas². La tecnología constituye una dimensión intrínsecamente ligada a la estructura de poder de una sociedad. Por el momento, son los hombres de la clase dominante los que detentan tal poder y por tanto determinan el desarrollo tecnológico, según las necesidades del modelo social vigente. Por tanto, sin un cambio en la estructura de poder de la sociedad no puede aspirarse a que la tecnología sea liberadora.

Por otra parte, al pretender definir a todas las mujeres como conformando una única clase social, conlleva dos problemas básicos: 1) pasar por alto la división de la sociedad en su conjunto (hombres y mujeres) en clases sociales, y por tanto, obviar el análisis de las formas diferenciales en que las mujeres de cada una de esas clases sufren la explotación y la manera también diferencial en que cada una se inserta en la estructura social y participa de ella; 2) implica manejar un concepto "sui generis" de clase, según el cual, el grupo poseedor de los "medios para la reproducción" sería el explotado. Se transpola un concepto, que de esa manera pierde valor explicativo.

Por otra parte, esta postura se agota en el enfrentamiento entre hombres y mujeres, que no resulta más que una falacia, en tanto encubre el hecho de que producción y reproducción no son aspectos contrapuestos, sino que ésta y aquélla mantienen relaciones estructurales.

2. El llamado “patriarcado capitalista”

Como reacción a la posición anterior y entendiendo que si bien ésta planteó cuestionamientos válidos al marxismo clásico, cayó igualmente en simplificaciones extremas y en un tratamiento unilateral de un problema que aparece más complejo, surgen posturas que buscan combinar la problemática de la explotación de clase con la de la opresión de la mujer. Se llega a conceptualizar así la coexistencia de dos sistemas de opresión o dos esferas de análisis que se combinan, pero no se confunden: el patriarcado y la sociedad de clases; la esfera de la reproducción y la de la producción.

Para quienes comparten esta diferenciación, los conceptos de opresión y explotación no son equivalentes. Explotación tiene que ver con la realidad económica de las relaciones de producción; en tanto que la opresión se refiere a la situación de las mujeres dentro de las relaciones patriarcales de producción.

Dentro de esta postura y como vimos en los puntos anteriores, hay quienes sostienen que el patriarcado nace con la propiedad privada, en tanto otros creen que la precede.

Lo concreto es que el modelo de producción capitalista hereda y adopta un modo de reproducción patriarcal pero, como señaláramos anteriormente, con el agravante de que la mujer se ve cada vez más comprometida en la producción, sin ser relevada de su papel dentro del hogar, el que le fuera adcripto culturalmente a su capacidad reproductora.

Por otra parte, y esto se hace explícito cuando esta corriente teórica comienza a tratar el problema del trabajo doméstico, con el capitalismo —cuyo motor es la producción de mercancías— toda la producción hogareña que corre a cargo de la mujer, deja de ser considerada trabajo, en tanto es producción para el autoconsumo. Y esa carga de trabajo socialmente necesaria (por cuanto contribuye en parte importante a la reposición de la fuerza de trabajo)², a la que no se atribuye valor monetario (salario) tiende a ser encubierta como “no trabajo” bajo la categorización de las mujeres dedicadas a él, no como trabajadoras, sino como “amas de casa”.

3. Un aporte antropológico a la interpretación del patriarcado : Gayle Rubin

En tanto que el análisis materialista de la historia solo toma en cuenta el aspecto de la producción de los bienes en la sociedad y deja de lado o subordina el problema de la reproducción humana, se hace necesario —para esta autora— analizar este segundo aspecto sin descuidar aquel.

Para comprender la situación actual de la mujer y aún su participación en el mundo de la producción, es necesario referirse a la dimensión patriarcal de nuestra sociedad.

La antropóloga Gayle Rubin³ así lo entiende y recogiendo el método seguido por Federico Engels en “El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado” (aunque sin hacerse cargo de sus conclusiones) y basándose, por un lado en la teoría del parentesco de Lévi-Strauss y por el otro lado en el psicoanálisis de Freud, se propone demostrar que el patriarcado es un sistema sexual de reproducción de género específico.

Según Rubin, del mismo modo que una necesidad natural, como comer, es satisfecha culturalmente (las formas de conseguir alimentos, de prepararlos, etc. varían de una cultura a otra) el sexo es biológico, pero la práctica y las necesidades sexuales se satisfacen convencionalmente, según las diferentes culturas. La identidad sexual, el desarrollo de la sexualidad e incluso la maduración sexual, están culturalmente determinadas.

Para Rubin, el interés básico en la teoría de Lévi-Strauss radica en que permite deducir que la situación de opresión de la mujer responde a las necesidades del sistema, y no a razones biológicas. Ya hemos visto como, para este autor, el matrimonio responde a las necesidades de alianza entre grupos para asegurar la reproducción de la sociedad. A través de él, los grupos intercambian mujeres.

Más allá de señalar que esta teoría parte de una “derrota histórica” de las mujeres y que no da cuenta de todos los sistemas de parentesco, Rubin considera que el intercambio de mujeres permite comprender algunos derechos de los hombres sobre las mujeres y que estas no tienen sobre sí mismas. Partiendo de aceptar el intercambio de mujeres como base del parentesco, ella puede afirmar que la subordinación de las mujeres es producto de las relaciones por medio de las cuales se organiza y produce la identidad de género. La opresión económica sería sólo una derivación del fenómeno anterior.

2. Ver nota “El negocio de la inseminación artificial. Las “madres incubadoras”. Diario Clarín. Buenos Aires, 2 de febrero de 1983. Pág. 21

3. Para este tema ver: Larguía, Isabel y Dumoulin, John: “Hacia una teoría para la liberación de la mujer”. Promoción cultural Creatividad y Cambio. Serie Mujer No. 18. Lima. Mimeo s/f.

En relación a la división sexual del trabajo y partiendo también de la afirmación de Levi-Strauss de que ésta sirve para asegurar la interdependencia mutua entre los sexos, Rubin asimila a ésta a un "tabú contra las semejantes". Es decir, a través de la división sexual del trabajo se exacerbarían las diferencias biológicas, creando así el género (masculino o femenino). Y más aún, no sólo se trataría de exacerbar las diferencias, sino de eliminar y borrar toda semejanza, logrando que ambos géneros adquieran rasgos opuestos, que aseguran la interdependencia.

En cuanto a la forma en que este tipo de relación e identificación de sexos y género se transmite de una generación a otra, encuentra Rubin en el psicoanálisis de Freud, una explicación satisfactoria. La teoría psicoanalítica es para ella una teoría de la reproducción del parentesco.

Por tanto,

"...el patriarcado resulta ser un conjunto de relaciones sociales de la reproducción humana, que se estructuran de tal modo que las relaciones entre los sexos son de dominación y subordinación".

Pero, como señaláramos, en el capitalismo la mujer también participa de la producción; por tanto es parte de dos sistemas de dominación: el patriarcado y el capitalismo.

Al pertenecer, las mujeres, a diferentes clases sociales, hay aquellas que procrean herederos (descendientes de propietarios de los medios de producción) y las que procrean futuros trabajadores.

Si bien el intento de Rubin es válido en tanto busca explicar la persistencia del patriarcado en la sociedad actual, básicamente creemos que parte de concepciones no válidas para tal efecto y en ese sentido ya hemos mencionado las limitaciones del estructuralismo. Por otro lado, fuerza las propias proposiciones de Lévi-Strauss en cuanto a la división sexual del trabajo, no quedando claro por qué subsisten formas de reproducción patriarcales en el capitalismo.

4.- Algunas reflexiones finales

Como veremos, el problema del origen de la subordinación de la mujer aún no está resuelto, ni identificadas definitivamente sus causas, como sucede con tantos otros hechos que requieren ser rastreados muy lejos en la historia humana. La mayoría de las propuestas no cuentan

con pruebas concluyentes y se hace cada vez más difícil obtener información etnográfica válida, por cuanto los grupos de cazadores y recolectores actuales no pueden ser asimilados al hombre pre-histórico, por un lado, tanto como porque la mayoría de éstos ha recibido, de una manera u otra, la influencia del colonialismo y el capitalismo.

De cualquier modo, dos afirmaciones fundamentales pueden hacerse: primero, que la subordinación de la mujer no es un hecho natural, que se explique por las características biológicas de uno u otro sexo, sino que es un hecho de cultura, una invención humana, que en cuanto tal, puede modificarse y de hecho ha ido modificándose.

El otro punto a rescatar es el referido a la estrecha vinculación que existe entre las formas de reproducción humana y las necesidades de la producción social, y en ese sentido el blanco que como reproductoras, constituyen las mujeres.

Sin embargo, creemos que no es suficiente esta explicación, sobre todo si se tiene en cuenta la persistencia de la marginación femenina, aún en sociedades como las nuestras, en las que, con el enorme desarrollo de las fuerzas productivas (estamos obviando aquí la diferencia entre países centrales y periféricos), y el consiguiente avance tecnológico, se ha alcanzado un aumento poblacional tal, que hoy resulta excesivo al sistema, quien busca detenerlo. Por otra parte, se ha incorporado masivamente a la mujer a la producción capitalista —aunque en condiciones de desigualdad con el hombre— al mismo tiempo que la producción social va copando cada vez más la esfera de la producción hogareña.

En qué radica la fuerza de la ideología patriarcal, qué explica su existencia, es lo que queda aún por resolver, y lo que requiere de la convergencia de otras disciplinas y no sólo de la sociología o de la antropología.

El concepto de reproducción es el que a mi juicio tiene en este tema, mayor valor explicativo, a condición de que no sea restringido a la reposición de individuos, ni tomado como dicotómico de la producción.

La condición de reproductora de la especie de la mujer, ha implicado a ésta en los demás aspectos de la reproducción (reproducción de productores y del mundo ideológico-simbólico de las relaciones sociales de producción). Es decir, la mujer participa de la reproducción, de las condiciones para la producción, en todas sus formas.

Como una parte importante de la misma se realiza básicamente en la vida cotidiana, que es donde el individuo se reproduce como sujeto social e histórico, es en las actividades cotidianas donde la mujer aparece cumpliendo un rol fundamental. Pero lo cotidiano no es privado, sino un aspecto de la producción social en su conjunto.

4. Rubin, Gayle: "The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex" 1975. Tomado de: Astelarra, Judith: "¿Es posible una lectura feminista de Marx?" Creatividad y Cambio. Serie Mujer No. 44. Lima. Mimeo. 1981.

Cabe todavía estudiar cómo participa la mujer de la reproducción. Es decir, si tal como se espera, su participación es pasiva; si por el contrario, sus acciones concretas se traducen en prácticas contestatarias o si en el juego de am-

bas alternativas y en un espacio reducido de poder, su participación puede resultar en una serie de prácticas adaptativas, que la hacen reproductora e impugnadora simultánea y contradictoriamente.

BIBLIOGRAFIA GENERAL CONSULTADA

ASTELARRA, Judith: „¿Es posible una lectura feminista de Marx? Creatividad y Cambio. Serie Mujer No.44

Mimeo. Lima. 1981.

BACKES- CLEMENT, Lévi-Strauss. **Presentación y antología de textos**. Ed. Anagrama. Barcelona. 1974.

BAMBERCER, Joan: "El mito del matriarcado: por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?" En: **Antropología y Feminismo**. Ed. Anagrama. Barcelona. 1979.

BUXO REY, María Jesús: **Antropología de la mujer**. Ed. Promoción Cultural S.A. Barcelona. 1978.

CHAUMEIL, J.P.: "Instrumentos de música y producción alimenticia entre los Yagua". Revista Amazonía Peruana. V.1, No.2. Julio 1977. C.A.A.A.P Lima, Perú.

CHODOROW, Nancy: "Maternidad, dominio masculino y capitalismo". En: **Patriarcado Capitalista y Feminismo Socialista**. Ed. Siglo XXI. México. 1980.

EISENSTEIN, Zillah: (Complicación) **Patriarcado Capitalista y Feminismo Socialista**. Ed. Siglo XXI. México. 1980.

ENGELS, Federico: **El origen de la familia, la Propiedad Privada y el Estado**. Ed. Stempere y Cía. Valencia. España. s/f.

EVANS- PRITCHARD, E.E. **Antropología Social**. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires. 1982.

GOUGH, Kathleen: "El origen de la familia". En: **Pólemica sobre el origen de la universalidad de la familia**. Cuadernos Anagrama. Serie "Sociología y Antropología" Barcelona.

GRASSI, Estela: "La mujer y el trabajo social". En: **El Trabajo Social de hoy y el mito de la Asistente Social**. Ed. Hvmánitas. Buenos Aires. 1983.

HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate (Compiladoras). **Antropología y Feminismo**. Ed. Anagrama. Barcelona. 1979.

LARGUIA, Isabel y DUMOULIN, John "Hacia una teoría para la liberación de la mujer". Creatividad y Cambio. Serie Mujer No.18. Mimeo. Lima. s/f.

LEVI-STRAUSS, Claude:

- **Las estructuras elementales del parentesco**. Ed. Paidós. Barcelona. 1981.

- **Antropología Estructura**. Eudeba. Buenos Aires. 1980

EUDEBA. Buenos Aires. 1980. "La Familia" En: - **Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia**. Cuadernos Anagrama. Serie "Sociología y Antropología". Barcelona.

- **Mitológicas III. El origen de las maneras en la mesa**. Ed. Siglo XXI. México. 1968.

El pensamiento salvaje. Ed. F. C. E. México. 1963.

MARTIN, M Kay y VOORHIES, Bárbara: **La mujer: un enfoque antropológico** Ed. Anagrama. Barcelona. 1978.

MEILLASOUX, Claude: **Mujeres, Graneros y Capitales**. Ed. Siglo XXI. 3ra. Edición en Español. México. 1979.

SACKS, Karen: "Engels revisitado: las mujeres, la organización de la producción y la propiedad privada". En: **Antropología y Feminismo**. Ed. Anagrama. Barcelona. 1979.

Engels Revisitado: Las mujeres, la organización de la producción y la propiedad privada*

Karen Sacks



* Tomado del libro *Teoría feminista*

En este trabajo se vuelven a revisar las ideas de Engels en torno a la posición social de la mujer con respecto a la del hombre. Engels es casi el único que aporta una teoría materialista —que presenta la posición social de la mujeres como algo variable de una sociedad a otra, de una época a otra, de acuerdo con las condiciones económicas o políticas imperantes en dicha sociedad. y ello a pesar de que comió no pocos errores etnográficos específicos.¹

Creo que sus ideas principales son correctas —y perduran como las que dan más cumplida explicación de los datos acumulados desde que él escribió—, en particular los datos etnográficos e históricos, que muestran cómo la posición social de la mujer no ha sido *siempre*, ni por doquier, ni en muchos aspectos, subordinada a la de los hombres.

Ya que el sistema capitalista ha dominado y transformado el orden social de la mayoría de los pueblos del mundo resulta útil mirar al pasado, como hizo Engels sirviéndose de la reconstrucción antropológica e histórica, tanto para comprender el presente estado de cosas, como para imaginarnos el futuro. La consideración de las formas de organización económica y política en las sociedades no capitalistas y el modo como éstas afectaban a las posiciones relativas del hombre y la mujer, proporcionaron a Engels la respuesta al por qué la mujer estaba subordinada al hombre en la sociedad capitalista, y qué cambios políticos y económicos se precisaban para eliminar la desigualdad sexual.

1. No me he ocupado de enumerarlos, en parte por falta de espacio, pero también por considerarlos fundamentalmente secundarios y porque han sido ya tratados con amplitud por otros. Dos de estos errores, sin embargo, están relacionados con el tema de este estudio. Engels creía que los hombres fueron siempre los procuradores de los bienes de subsistencia. Se ha venido haciendo cada vez más patente, que, por lo que respecta a las sociedades de cazadores y de economía primitiva, lo contrario está más cerca de la norma (Lee y De Vore, 1968); y en cuanto a las sociedades hortícolas, las actividades hortícolas femeninas son a menudo la base de subsistencia (véase Judith Brown). Engels creía asimismo que la domesticación de los animales precedió al cultivo del suelo. Hoy, como resultado de más recientes investigaciones, la teoría más comúnmente aceptada es que el cultivo de la tierra y el pastoreo se desarrollaron al mismo tiempo y en el mismo medio ambiente, como actividades progresivamente divergentes, y en cierto modo interdependientes (Lattimore, 1957).

El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado (1891) es más que un análisis del estatus de la mujer. Es una contrastación entre la sociedad clasista y la sociedad no clasista. Planteado dentro de un contexto evolucionista, muestra cómo se originó la propiedad privada, y de qué modo, una vez ésta en escena, socavó el orden tribal igualitario existente, creando familias que se convirtieron en unidades económicas, la desigualdad de la propiedad privada, y finalmente las sociedades de explotación de clases. Incluye una descripción de cómo la posición social de la mujer vino a menos a medida que la propiedad privada ganaba fuerza como principio organizador de la sociedad, y teje un fino análisis de por qué la propiedad privada produjo los efectos que produjo y, en especial, de qué forma afectó a la organización del trabajo de la mujer, y de manera más general, la relación entre propiedad, clase social y sexo.

La parte primera de este estudio tiene por objeto poner de relieve algunas ideas clave de Engels acerca de cómo el igualitarismo sexual de las sociedades preclásistas fue destruido por los cambios en el trabajo de la mujer y por el crecimiento de la familia como unidad económica importante. Hago un resumen selectivo y, en cierto modo, interpretativo: selectivo, ya que mi estudio se centra en las ideas de Engels acerca del trabajo público, de la familia, y de la propiedad privada en cuanto relacionados al estatus de la mujer; y excluye la discusión de Engels sobre el incesto, la exogamia y los estadios primitivos de la evolución social humana en general;² interpretativo, en el sentido de que he utilizado cuanto ha sido conocido desde que Engels escribió, a modo de lentes a través de las cuales enjuicio sus ideas. En una segunda sección vuelvo a definir parte de la terminología y del marco social de Engels en un contexto de sociedades sin clases. En la tercera parte se examinan —haciendo uso de datos etnográficos— las ideas de Engels sobre la importancia del trabajo público, de la propiedad privada, y de la familia, para la determinación del estatus de la mujer. En tanto que estos factores efectivamente parecen determinar la posición de la mujer, este examen sugiere una parcial modificación de la idea de Engels de que las muje-

2. Para una discusión completa de la obra entera de Engels a la luz de los estudios más recientes, es indispensable la Introducción a la edición inglesa de 1972 por Eleanor Leacock. Las obras de Kathleen Gough: *The Origin of the Family* (1971) y *An Anthropologist looks at Engels* (1972), proporcionan una revisión importante de la teoría de Engels sobre la mujer.

res son o bien adultas sociales o bien dependientes desposadas. Basándome en esta modificación, en particular que la existencia de la propiedad privada no conduce necesariamente a un estatus social inferior para la mujer, la cuarta sección sugiere una explicación alternativa a propósito de la observación de Engels de que la sociedad de clases ha utilizado a la familia para circunscribir y esclavizar a la mujer.

Las mujeres en la teoría de Engels: una reconstrucción

Engels presenta un proceso histórico en el cual las mujeres pasan de miembros libres y productores iguales de la sociedad, a esposas y guardianes subordinados y dependientes. El crecimiento de la propiedad privada masculina, con la familia como institución que se apropia esta propiedad y la perpetúa, es la causa de tal transformación.

Según Engels, en los estadios primitivos los recursos productivos eran poseídos comunamente por la tribu o el clan. El alimento tenía que recogerse y ser preparado a diario. La producción era destinada al uso y consumo solamente, es decir, con el fin de atender las necesidades de la gente. No existía sobreproducción o excedente con vistas al intercambio.³ El grupo, que consistía en marido, mujer e hijos dependientes, no era ni una unidad productiva, ni se dedicaba a realizar un trabajo doméstico, ni poseía propiedades. Dado que Engels concibe las funciones económicas (producción, consumo y posesión en propiedad) como elementos definidores de la familia, y este grupo primitivo no era en absoluto una unidad económica, se deduce que la familia aún no existía en este período. Aún no se había constituido como algo independiente del conjunto doméstico. El grupo doméstico, que era la unidad básica socio-económica, era comunitario en el sentido que todas las reservas de alimento se tenían en común, y todo el trabajo se realizaba para el conjunto doméstico, más que en provecho de los individuos o de las parejas. Las mujeres se ocupaban de los quehaceres domésticos y gobernaban la casa.

En la antigua familia comunitaria, que comprendía numerosas parejas y sus respectivos hijos, la administración de la casa, confiada a las mujeres, era industria pública, social-

mente tan necesaria como la provisión de alimento, que corría a cargo de los hombres (Engels, 1981: 120).

En lugar de la familia, el contexto de la vida y del trabajo de hombres y mujeres constituía un grupo más extenso, basado en el parentesco o la residencia en un territorio común. Este era un grupo con posesiones comunales, llamado por Engels la *gens*. Aunque individuos de ambos sexos poseían herramientas y efectos personales, a la hora de la muerte estos objetos pasaban a otros miembros del mismo sexo en su *gens*, no necesariamente a sus propios hijos. La toma de decisiones, tanto económicas como políticas, suponía una participación igual de todos los miembros, lo mismo hombres que mujeres. Ambos sexos eran miembros de igual derecho dentro del grupo, puesto que ambos hacían contribuciones cruciales a la vida económica del mismo.

Engels concluía que la ausencia de la propiedad privada hacía que el trabajo productivo de los hombres y las labores domésticas de las mujeres tuvieran idéntica significación social. Hombres y mujeres estaban simplemente implicados en diferentes niveles de la producción de la misma clase de artículos, es decir, la producción para la subsistencia. Toda la producción era de la misma clase: producción para el uso.

Engels fija preferentemente su atención en los derechos públicos de las mujeres en los estadios primitivos de la sociedad: su participación en la toma de decisiones políticas, y (entre los iroqueses) su poder colectivo para deponer a un jefe. Estos derechos procedían de su pertenencia a la *gens*, que a su vez estaba basada en la realización de trabajo público o social. Le impresionó también el elevado estatus de una esposa en relación con el de su marido, que él atribuyó a la solidaridad y parentesco entre las mujeres, que eran el alma del conjunto doméstico.

La base material para la transformación de las mujeres de miembros iguales de la sociedad a esposas subordinadas, se basa en el desarrollo de recursos productivos valiosos — inicialmente la domesticación de grandes animales — que pasaron a ser propiedad privada. Para Engels, las palabras “propiedad” y “privada” tenían un significado específico. Solamente artículos o recursos con potencial productivo podían ser considerados como propiedad. Se daba muy bien cuenta de que la gente poseía bienes personales individualmente. Pero, aunque estos bienes eran privados, no constituían propiedad en el sentido que Engels daba a esta palabra. Sólo bienes con capacidad productiva pueden ser considerados como propiedad. Las herramientas (medios productivos) carecen de importancia, puesto que las técnicas y los materiales necesarios para su fabricación están igualmente a disposición de todos. En sociedades no industrializadas, los tipos más importantes de propiedad

3. Aunque Engels no se ocupa de esta situación, en muchas sociedades no capitalistas y no clasistas las gentes producen de hecho bienes para intercambiar. La pregunta acerca de en qué medida la producción con vistas al intercambio difiere en estas sociedades de la producción en las sociedades capitalistas, es compleja. Una buena presentación de las diferencias fundamentales puede verse en el libro de Marshall Sahlins *Stone Age Economics* (1971).

privada son los animales domesticados y la tierra cultivada. Estos son recursos productivos.

El uso que hace Engels del término “privado” es más amplio que el uso que de él se hace en el sistema capitalista, donde apenas existen restricciones sobre lo que un propietario puede hacer con su propiedad. Para Engels, “privado” parece significar la propiedad poseída por un individuo o por una familia, en que los derechos para disponer de ello están depositados en uno de los propietarios. También significa que se puede disponer de estos bienes con cierto retraso—por ejemplo para comprar esposas, clientes, o servicios de otros—. Engels consideraba que “ganarse el sustento” era siempre un trabajo de hombres, y que los medios de producción siempre habían sido poseídos por el usuario (con la estipulación de que la herencia permaneciera en la gens). De aquí deducía él que la primerísima propiedad privada, que parecen haber sido los animales domésticos, tienen que haber sido poseídos por los hombres.⁴ Para Engels, la propiedad privada se hizo posible en la historia humana solamente cuando el desarrollo tecnológico y los recursos naturales permitieron a la sociedad desarrollar las habilidades necesarias para domesticar los animales o para invertir trabajo en la tierra, de suerte que su productividad fuera duradera por un espacio de tiempo apreciable. Engels estaba persuadido de que la productividad permanente condujo a la posesión privada permanente.

Los animales domesticados quedaron asimilados al modelo anterior de la posesión de herramientas; es decir, eran poseídos privadamente. Y, con todo, los animales eran cualitativamente una nueva especie de artículo: proveían a las necesidades de subsistencia y se reproducían. El crecimiento de la propiedad privada desarticuló la economía política comunal de la gens. El fundamento de su igualitarismo había sido la posesión colectiva de los medios de producción. Ahora que tal riqueza era poseída en privado (por los hombres), la familia creció en importancia y pronto eclipsó a la gens como grupo clave en el ámbito económico y de toma de decisiones. A diferencia de la gens, sin embargo, la estructura interna de la familia no era igualitaria. En las familias había individuos dependientes y sin propiedad alguna (todos mujeres y niños, y algunos hombres sin posesiones).

4. Es digno de ser notado que Engels se refería a estos nuevos artículos (animales domesticados, tierra cultivada) como asimilados a un contexto social ya existente: el modelo de posesión de efectos personales. La naturaleza cualitativamente diferente de estos nuevos “efectos”—que podían reproducirse a sí mismos y repetir sus frutos—condujo a la destrucción del orden comunal político y social que los había originado. Engels no atribuye el desarrollo de la propiedad privada a una naturaleza particularmente codiciosa del varón.

La propiedad privada transformó las relaciones entre hombres y mujeres dentro de la casa, sólo porque también cambió radicalmente las relaciones dentro de la sociedad en general. Para Engels, la nueva riqueza en animales domesticados significaba que ahora existía un excedente de productos disponibles para intercambio entre las unidades productivas. Con el tiempo, la producción a cargo de los hombres, específicamente con vistas al intercambio, se desarrolló, se expandió y llegó a eclipsar al producción doméstica con vistas al consumo. El capitalismo industrial había ahora alcanzado el estadio en que la producción era casi exclusivamente social, fuera del conjunto doméstico, y destinada al intercambio, relegando el trabajo de las mujeres a una función de mantenimiento privado para uso de la familia. Al tiempo que la producción con vistas al intercambio eclipsó a la producción destinada al consumo, también cambió la naturaleza del conjunto doméstico, la significación del trabajo de las mujeres dentro de él, y consecuentemente la posición de la mujer en la sociedad. Las mujeres trabajaban para sus maridos y familias, en lugar de trabajar para la sociedad en general. La propiedad privada convirtió al propietario en el jefe del conjunto doméstico. Las mujeres y demás dependientes desposeídos trabajaban para mantener y aumentar la propiedad del cabeza de familia, que ahora se encontraba comprometido en una guerra competitiva de producción e intercambio con otros cabezas de familia. El trabajo de la mujer era una parte necesaria, pero socialmente subordinada, en la producción de excedentes para el intercambio. Las mujeres se convirtieron en guardianes, esposas, hijas, en lugar de miembros adultos de la sociedad.

Las familias se perpetuaban a través del tiempo por el sistema de herencia de la propiedad. Así pues, se produjeron cambios en la definición de los hijos, de una posición de miembros nuevos de un grupo social, pasaron a ser o bien herederos privados o bien subditos, trabajadores subordinados. Ello significó que el trabajo reproductivo de la mujer, al igual que su trabajo productivo, sufrió también una transformación, que de social pasó a ser privado. O sea, que las mujeres producían herederos de los hombres—en el doble sentido de la propiedad y de la posición social—, mientras que hasta entonces habían dado a luz nuevos miembros de un grupo social que incluía hombres y mujeres. Personas y propiedad vinieron a estar entremezclados, y cada uno se convirtió en una parte de la definición del otro.

Con el posterior desarrollo de la tecnología y la acumulación de la riqueza, los propietarios se separaron de sus parientes subordinados y se aliaron con otros propietarios para preservar y defender sus adquisiciones de las reivindicaciones de los no poseedores. Esto puso fin a los grupos

productivos basados en el parentesco, y dio origen a la sociedad de clases y al Estado.

La teoría de Engels y las sociedades sin clases

Para usar los conceptos de Engels de trabajo social y producción para el intercambio, y aplicarlos a sociedades no clasistas, tendré que redefinirlos de forma que estén más de acuerdo con la organización de estas sociedades. El uso que Engels hace del trabajo social o público en sociedades sin clases, pone el énfasis sobre el trabajo para, y en el contexto del propio grupo corporado poseedor de bienes. Pero el matrimonio a menudo une a dos de estos grupos; esto generalmente significa que al menos un cónyuge no está trabajando para y en el contexto de su grupo natal. Al mismo tiempo, él o ella no están necesariamente haciendo lo que Engels llamaría trabajo doméstico, trabajo en provecho del propio conjunto doméstico. Por consiguiente, extenderé su concepto de trabajo social de forma que incluya cualquier trabajo hecho (individualmente o en grupo) para uso o apropiación de alguien perteneciente a otro conjunto doméstico. Algunos ejemplos de trabajo social, de que se tratará en la siguiente sección, indican la amplia gama de organizaciones que comprende: participación en un grupo de trabajo cooperativo, trabajo como tributo a un jefe, corvea, saqueo colectivo de ganado, etc.

La argumentación de Engels en torno a la producción para el intercambio, en el contexto de las sociedades sin clases, tiene que ser un poco ampliada. La gente no trabaja espontáneamente para producir un excedente, como Engels da a entender (1891: 264). tiene que haber alguna fuerza que los impulse a producir más de lo que consumen. Las gentes en todas las sociedades dan hospitalidad y regalos, y estos siempre colocan al beneficiario en cierta obligación de retornar el favor. De manera general, y siempre que cada uno tenga igual acceso a los medios de subsistencia, la producción es planificada de forma que incluya la hospitalidad y los regalos, y éstas son cosas que cada uno tiene, o puede esperar tener por su propio esfuerzo —y, por consiguiente, puede devolver por un equivalente en artículos—. Pero cuando los medios de subsistencia son poseídos como cosa privada y de forma desigual, alguien que recibe un beneficio puede ser incapaz de devolver su equivalente en productos. En dicho caso se espera que él o ella retornen el favor mediante servicios y se conviertan en leales dependientes o seguidores, quizá parte de un séquito que ayude a imponer intercambios desiguales.

Ambas situaciones, la devolución de bienes equivalentes y el retorno mediante servicios, son ejemplos de inter-

cambio. Pero solamente en el segundo caso se da a una de las partes la posibilidad de utilizar la fuerza de trabajo de otros para fines personales. Así, pues, la producción de bienes para lograr control sobre los servicios de otros, debe ser también incluida en la producción para el intercambio. En efecto, Engels dice que la posesión privada y doméstica de animales trajo consigo un aumento de productividad en el trabajo, y la utilización de animales para alcanzar o comprar trabajo para servicio de los ricos (ibid.: 265)

Aunque la producción de bienes con vistas al comercio o permuta entre grupos puede existir entre sociedades sin propiedad privada, también existe en el contexto de una economía política orientada principalmente hacia una producción para el consumo. Quizás esta estructura se resquebrajó por primera vez cuando la propiedad privada permitió el uso de la riqueza para lograr seguidores y, en consecuencia, la necesidad de utilizar la fuerza productiva y militar de los propios seguidores para crear aún más riqueza con el fin de retener su lealtad.⁵ En todo caso, esta clase particular de producción con vistas al intercambio en sociedades sin clases, va de la mano con la propiedad privada y con la desigualdad económica y política.

Así, por ejemplo, existe desigualdad de riqueza y de clientela en sociedades no clasistas con animales grandes domesticados. Estos animales no solamente contribuyen a la subsistencia, sino que también son necesarios para que un hombre pueda casarse y tener un cierto rango político. Así pues, en muchas partes del este de África y con anterioridad a cualquier orden capitalista, algunos hombres obtenían animales de sus parientes o mediante servicios de un jefe o de un hombre rico, al cual en adelante debían lealtad a cambio de dichos animales. La producción de animales era una clase de producción con vistas al intercambio, en que la lealtad y el servicio eran dados a cambio del ganado, y eran utilizados para aumentar la riqueza y el poder del benefactor, fuera pariente o no. Independientemente de los coincidentes derechos y obligaciones de diversas personas para con dicho ganado, los animales eran propiedad privada, porque existía cierta opción en el modo como habían de asignarse, y porque un individuo tenía el poder de hacer esa elección.

5. Una discusión acerca de la variedad de condiciones bajo las que serían deseables los leales seguidores, pertenece al tema de los orígenes de la estratificación de clases y del Estado, que cae fuera del marco de este trabajo.

Las mujeres como adultos sociales y esposas: cuatro sociedades africanas

Aunque Engels posee una teoría global, a riesgo de crear cierta distorsión, me gustaría distinguir dos grupos de ideas:

1o. Aquéllas ideas que se refieren a los determinantes inmediatos o las bases materiales del estatus de la mujer: que el trabajo social o público convierte a los hombres y a las mujeres en ciudadanos adultos de la sociedad, y que la posesión de propiedad privada por parte de los varones establece su dominancia sobre las mujeres en la familia y en la sociedad.

2o. Aquéllas acerca del aspecto evolutivo: que el estatus de la mujer se hizo solamente subordinado y doméstico con el desarrollo de la propiedad privada del hombre, con la producción para el intercambio, con la sociedad de clase.

En esta sección discutiré los inmediatos determinantes del estatus de la mujer haciendo uso de testimonios etnográficos. Esto tiene la ventaja de centrar nuestro análisis primeramente en las bases materiales de la posición de la mujer. Incluso si Engels está en lo cierto en términos generales, al afirmar que las mujeres están en peores condiciones en las sociedades clasistas que en las sociedades sin clases, necesitamos saber qué es lo que causa este estado de cosas. El uso de material etnográfico nos permitirá observar la diversidad del estatus de la mujer en sociedades no capitalistas —con clases sociales, y también sin ellas— y hacer uso de comparaciones para ilustrar las ideas de Engels.

Yo no creo que la explicación evolutiva de Engels sea correcta tal cual: existen muchos datos que muestran que las mujeres no son completamente iguales a los hombres en la mayoría de las sociedades no clasistas en las que no se da propiedad privada. Existen también muchas sociedades, con y sin clases, en que las mujeres ciertamente poseen y heredan bienes. En la sección final haré uso de algunas ilustraciones procedentes de sociedades con clases sociales para sugerir una pista diferente de las conclusiones de Engels.

El ejemplo que sigue es una reconstrucción, procedente en gran parte de fuentes etnográficas, de la posición de la mujer en cuanto sociedades africanas antes de la implantación del dominio imperialista efectivo.⁶

6. Esta parte resume una parte de mi disertación (Sacks, 1971). Estas sociedades fueron seleccionadas de entre los escritos sobre el este y sur de África, porque los datos sobre las mujeres son adecuados y comparables. Sin embargo, muchos aspectos —p. ej. relacionados con los roles de la mujer en el mercado y la comercialización— aunque importantes, simplemente no pueden ser tratados aquí.

Los mbuti de Zaire pueden ser caracterizados como una sociedad triba de subsistencia basada en una red comunal de caza y en la recogida de alimento vegetal. En África del Sur, los Lovedu eran principalmente agricultores de azada, mientras que los Pondo combinaban la agricultura con la cría del ganado. Los Ganda, una sociedad de Uganda con clases sociales, eran también agricultores de azada.

Status doméstico y social de las mujeres comparado con el de los hombres en cuatro sociedades africanas

DISCRIMINACIÓN EN CONTRA DE LA PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES				
INDICE DEL STATUS SOCIAL DE LAS MUJERES	Mbuti	Lovedu	Pondo	Ganda
1. Ayuda Mutua	no activa	ninguna	ninguna	activa
2. Autodefensa	ninguna	ninguna	ninguna	activa
3. Oportunidad de socialización	ninguna	ninguna	ninguna	activa
4. Relaciones sexuales estramaritales	ninguna	ninguna	ninguna	activa
5. Divorcio	ninguna	ninguna	ninguna	activa
6. Disposición social de la riqueza	ninguna	ninguna	activa	activa
7. Actividad política	ninguna	ninguna	activa	activa
8. Ajustes estradomésticos de disputas	ninguna	ninguna	activa	activa
9. Mediación sobrenatural: Adivinación	ninguna	ninguna	activa	activa
INDICES DEL STATUS DOMÉSTICO				
1. Herencia de bienes maritales	ninguna	activa	activa	activa
2. Autoridad doméstica de la esposa	ninguna	activa	activa	activa
3. Compensación por adulterio	ninguna	activa	activa	activa
4. Restricciones: Menstruación /Gestación	ninguna	débil	débil	activa

NOTA: Posesión de los grandes recursos productivos: la tribu en Mbuti, la familia en Lovedu y en Pondo, el individuo en Ganda. Producción social colectiva por las mujeres en comparación con la de los hombres: igual en Mbuti y Lovedu, desigual en Pondo, y ausente en Ganda.

Si colocamos a estas sociedades de modo que formen una secuencia imaginaria que vaya del igualitarismo a la sociedad de clases, puede verse que nuestras clasificaciones se mantienen en tres principales aspectos. Primero, los mbuti y los lovedu tienen economías de producción para el consumo; los pondo poseen un comienzo de producción para el intercambio, centrada sobre todo en torno al ganado; y entre los ganda, la producción para el intercambio es bastante importante. Segundo, entre los mbuti y lovedu ambos sexos llevan a cabo trabajo social en una economía de consumo; entre los pondo, esto sigue siendo la organización del trabajo de la mujer, pero los hombres ejecutan trabajos sociales al menos en parte en una economía de intercambio; y entre los ganda el trabajo de la mujer es un trabajo doméstico individual para uso y consumo de la casa, mientras que los hombres trabajan casi exclusivamente en grupos en un tipo de trabajo con vistas al intercambio. Tercero, la tribu mbuti posee los recursos productivos, que en su inmensa mayoría son terrenos familiares patrilineales entre los lovedu y los pondo; y entre los ganda resultan menos atados a obligaciones familiares y están en manos de los varones.

Entre los mbuti, los lovedu y los pondo las actividades productivas de las mujeres son sociales, y las mujeres poseen un estatus social adulto. Para los ganda, donde las actividades de las mujeres son domésticas, el estatus de la mujer es el de esposa y guardiana solamente, y esto a pesar de que las mujeres producen la mayor parte del alimento. Esto parece sugerir que Engels está en lo cierto al considerar el trabajo público o social como la base de la mayoría de edad social. Un examen más detallado, sin embargo, muestra que las mujeres no tienen por qué ser caracterizadas exclusivamente como adultos sociales, o como guardianas esposas. Los datos sugieren más bien que pueden ser las dos cosas simultáneamente y que el estatus de la mujer en una relación marital parece variar independientemente de su estatus en la sociedad general. Engels parece estar en lo cierto al ver el estatus de la esposa en relación con su marido como algo dependiente de la relación que ambos tienen con los bienes domésticos; es decir, la esposa que es dueña de bienes dirige el conjunto doméstico.

El cuadro No. 1 compendia ciertos índices del estatus de la mujer en la sociedad y en la familia, y muestra la relación de estos índices con la organización de las actividades productivas y con la posesión de bienes.⁷ Esencialmente, las mujeres mbuti y lovedu son iguales a los hombres, mientras que las mujeres ganda son subordinadas,

y las mujeres pondo ocupan un término medio. Las primeras nueve variables las considero representativas de la mayoría de edad social, y especialmente las cinco primeras suponen una relación igualitaria con gentes fuera del conjunto doméstico.

Una mirada a la primera variable —relaciones de ayuda mutua— sugiere que la mayoría de edad social está basada en la ejecución de trabajo social colectivo. Aunque los mbuti no tienen categorías de relación específicamente identificables como ayuda mutua, los hombres y las mujeres lovedu tienen ambos cierta especie de agrupaciones por edades, que son movilizadas para realizar ciertos trabajos para el cabeza y reina del distrito.⁸ Por lo que respecta a las mujeres, al menos las que pertenecen a un grupo de edad en el pobaldo, pueden emprender una acción colectiva contra el grupo de la persona que ha ofendido a uno de sus miembros. Las mujeres de un poblado pondo trabajan juntas y cooperan en la realización de las ceremonias de iniciación de las adolescentes, y son las mujeres del mismo conjunto doméstico las que cooperan en la facilitación de experiencias sexuales extramaritales. La acción colectiva de las mujeres es reconocida por los hombres cuando éstas castigan colectivamente a otras mujeres o jóvenes por lo que juzgan delitos sexuales. Los hombres ganda participan en ciertos número de relaciones de ayuda mutua entre no parientes, e incluso entre gentes que no son ganda; las mujeres no participan en tales relaciones.

La autodefensa en las causas legales indica que una mujer, a los ojos de la sociedad, es considerada como sujeto capaz de ser agraviado o de agraviar ella a otros, como es el caso entre los mbuti, los lovedu y los pondo. Una mujer ganda, por el contrario, necesita un guardián varón (generalmente su marido o padre) para presentar su caso al tribunal. El guardián es considerado responsable de las acciones de ella, y recibe compensación por los agravios hechos a ella.

Si bien tanto los hombres como las mujeres mbuti, lovedu y pondo participan en la mayoría de actividades sociales similares, en las dos últimas sociedades las esposas jóvenes se ven obligadas a realizar una considerable tarea doméstica en casa, lo que de manera significativa restringe sus posibilidades para disfrutar de tales actividades. No obstante, si ya son esposas de más edad, o en calidad de hermanas que visitan a sus propios parientes, o como adivinas, las mujeres asisten a estos encuentros sociales con la misma libertad que los hombres.

7. Las variables y su categorización, más que determinadas de antemano por un esquema lógico previo, han sido confeccionadas como algo que surgió al comparar la posición de la mujer en cada una de estas cuatro sociedades.

8. El título de "queen" (reina), usado en los estudios etnográficos, es un falso nombre. El cargo es en realidad el de un jefe de tribu, que implica autoridad moral, pero escaso poder coercitivo, si es que tiene alguno.

Entre los ganda, un buen número de las actividades sociales están orientadas hacia el patrono o hacia el Estado; en tales casos, las mujeres quedan excluidas.

Los mbuti y los lovedu tienen un único estándar por lo que respecta a sus relaciones sexuales extramaritales. Las mujeres pondo consideran sus aventuras amorosas como algo que está bien y es justo, pero los hombres ven tales aventuras como algo inmoral. Un marido ganda puede llegar a matar a su esposa por adulterio real o supuesto, pero la esposa dispone de pocos recursos en contra de su marido. Los hombres pueden acudir a los tribunales para propinar severos castigos a los amantes de sus esposas. En general, los ganda restringen las actividades sexuales extramaritales bastante más que en las otras sociedades. Se hacen excepciones con hombres de alto rango social que tienen aventuras amorosas con las mujeres campesinas, pero hombres y mujeres son castigados severamente si ocurriera la situación inversa. Aquí parece confirmarse la observación de Yehudi Cohen (1969) de que una actividad sexual restringida sirve para consolidar el lazo conyugal a expensas de otras uniones que podrían servir como base para la rebelión en las sociedades clasistas.

Siendo así que el estatus marital y social están íntimamente relacionados, la facilidad que los hombres tienen para el divorcio contra las mujeres, indica la importancia relativa del estatus marital y social para ambos. Entre los ganda un marido puede concluir efectivamente el matrimonio simplemente ignorando a su esposa; sin embargo, la mujer que quiere el divorcio tiene que habérselas no solamente con su esposo, sino además con el hermano que la protege y es su guardián, que generalmente actúa de forma partidista para preservar el matrimonio.

La capacidad de dar y recibir alimento y productos de intercambio social es la base material para el ejercicio del poder político. Engels cree que el poder real se desarrolla tan sólo con el advenimiento de la producción para el intercambio y de la propiedad privada. En sociedades carentes de esto —o sea, en sociedades basadas en una producción de consumo— la realización de trabajo social otorga a una persona el derecho de reunirse con otros adultos para la toma de decisiones políticas y resolución de disputas. Esto es así porque la toma de decisiones políticas y el arreglo de las disputas son responsabilidades de los miembros adultos de una sociedad igualitaria. Entre los mbuti y los lovedu, ambos sexos dan y reciben alimento. Las mujeres lovedu dan y reciben ganado y pueden desposar a una esposa con ellas; vienen a ser como maridos en el estatus social. Las mujeres pondo, si bien son productoras sociales, no pueden disponer del artículo de intercambio más importante: el ganado. Tal vez la explicación esté en la naturaleza de producción para intercambio, propia de los pondo. La pro-

ducción agrícola de las mujeres es para el consumo; el trabajo está orientado a largo y a corto plazo para remediar las necesidades del conjunto doméstico. Pero la organización de los hombres para las correrías de ganado comporta una producción con vistas al intercambio. A corto plazo, la práctica de la guerra está orientada más a las necesidades de poder de un jefe que mantiene un séquito a base de tener ganado para repartir, que a las necesidades de un conjunto doméstico. A largo plazo, un jefe conserva su poder distribuyendo realmente ganado con mayor o menor largueza. A él le pertenece el ganado capturado en la guerra, pero tarde o temprano lo distribuye entre sus guerreros, según el rol desempeñado en la correría. Al jefe le compete el asignar este ganado, que es el producto más importante de intercambio (en la dote de la novia, préstamos y fiestas) y en el establecimiento de relaciones duraderas (matrimonio y servicio). Por el hecho de que las mujeres pondo no participan en la producción para el intercambio (correrías), no pueden tampoco disponer de la propiedad, que establece estas relaciones de poder. Así, pues, ellas no poseen poder político público.

Las mujeres lovedu ejercen una actividad política, participan en los debates de toma de decisión de la sociedad, y son predominantes en los rituales y oficiales religiosos en representación de sus linajes. Las mujeres ganda de las aldeas están excluidas hasta del más mínimo acceso a los puestos políticos, accesibles a los hombres de su condición. Con todo, la madre, y una hermana del rey, sí acceden a puestos importantes y ejercen cierto poder, entendido siempre como algo relacionado con el rey.

La posición de una esposa en relación con su esposo está siempre basada en su posesión o no posesión de la propiedad marital. Entre los lovedu, pondo y ganda, los recursos productivos se heredan patrilinealmente. Aquí existe una contradicción u oposición en el hecho de que la producción está organizada de una manera social o pública, pero las familias o los individuos se apropian y heredan los recursos de producción de la riqueza. Una esposa no participa en la posesión de los recursos del conjunto doméstico marital. Por otra parte, la apropiación que se hace entre los mbuti con vistas al consumo por las familias, me parece cualitativamente diferente de la apropiación mediante herencia e intercambio de las otras sociedades. Las fuentes de riqueza de los mbuti son poseídas por la tribu territorial en su conjunto. La residencia hace a una persona acreedora al uso de éstos, y no existe herencia. Así, pues, maridos y esposas tienen, entre los mbuti, las mismas relaciones y derechos con respecto a los recursos de la tribu.

Entre los lovedu, los pondo y los ganda, las esposas trabajan para sus maridos y para los parientes de línea paterna de sus maridos, pero no pertenecen al grupo que se

apropia del producto de su trabajo. Las mujeres proporcionan herederos, crían a los hijos y hacen el grueso del trabajo doméstico bajo la autoridad de su marido y de sus parientes. Ellas no representan a la familia ante uno de fuera. Por el contrario, el matrimonio mbuti no introduce restricciones a la autoridad de una mujer sobre su trabajo, hijos o vida social. No puede decirse que su fertilidad sea algo privado, ya que su marido no recibe compensación alguna por las relaciones sexuales que ella tenga fuera del matrimonio.

Las restricciones que afectan a las mujeres en los períodos de menstruación y de gestación entre los lovedu, pondo y ganda parecen actuar separando las funciones reproductivas de las mujeres de todo contacto con la producción social de intercambio de bienes; esto es, de todo contacto con guerreros, ganados, oficios y ciertas prácticas médicas. En estas tres sociedades los hijos heredan bienes y continúan la línea familiar. Independientemente de cómo las actividades productivas de las mujeres estén organizadas, su capacidad reproductiva es privada. Sin embargo, entre los mbuti, donde los hijos son miembros sociales, más que herederos privados, la menstruación y la gestación no están rodeadas por ningún tipo de restricciones. Este contraste parece sugerir que las restricciones de la menstruación y de la gestación están basadas en la propiedad privada, y que sirven para simbolizar una contradicción entre la producción social de intercambio de bienes y la apropiación personal o familiar. Puesto que los hombres están también implicados en el proceso reproductivo, y están sometidos a la misma contradicción, lógicamente deberían ellos también —y en realidad así ocurre— afrontar análogas restricciones. Los hombres lovedu, pondo y ganda deben separar sus relaciones sexuales de su participación en la producción social con vistas al intercambio. Por el contrario, los mbuti consideran las partidas de caza como el tiempo ideal para las uniones sexuales.

Falta un punto por aclarar. Aunque los ganda son una sociedad de calses, no me he ocupado de las diferencias entre las mujeres de las familias gobernantes y las de familias aldeanas. Existen varios privilegios concedidos a las esposas, hermanas e hijas del rey. Cada categoría de las mujeres de clase pudiente comparte algún privilegio con los hombres de la misma clase, que las distingue de las mujeres aldeanas: exención del trabajo productivo para algunas esposas; libertad sexual para hermanas e hijas; poder político y económico para la reina madre y su hermana. Pero ninguna de estas mujeres tiene todos los privilegios de los hombres de su misma clase, lo cual parece reflejar la posición contradictoria en que se encuentran las mujeres de la clase gobernante: pertenecen a una clase privilegiada, pero a un sexo subordinado. No me he ocupado de ellas en profundidad, porque su existencia no hace cambiar

realmente las afirmaciones generales hechas al tomar como base a las mujeres aldeanas. Esto no tiene nada de sorprendente si recordamos a la Reina Victoria y sus años en Inglaterra; con todo, debemos ser cautos para no caer en generalizaciones basadas en un pequeño número de mujeres situadas en puestos prominentes.

A pesar de que he separado la posición de las mujeres en cuanto esposas de su posición en tanto que seres sociales, en realidad ambas están interrelacionadas. La servidumbre matrimonial reduce las posibilidades de las mujeres lovedu y pondo para ejercer sus prerrogativas sociales. Ellas no están autorizadas para participar en las actividades sociales por el hecho de que trabajan bajo la autoridad de su marido y de los parientes de éste. De igual modo, aunque las mujeres pondo pueden llegar a ser adivinas, ya que la mayoría de los adivinos son mujeres —otorgando a las mujeres oportunidades para viajar, participar en sociedad y obtener ventajas financieras— sin embargo no pueden ser iniciadas en tales prácticas sin consentimiento de su marido.

Las cosas también pueden funcionar en sentido opuesto. Si una mujer es considerada socialmente como adulto, esto puede limitar el alcance hasta donde puede ser subordinada como esposa. Así, pues, si bien la fertilidad de una mujer pondo puede decirse que pertenece a su marido, y aunque ella puede reclamar compensación por sus aventuras amorosas fuera del matrimonio, éste es un asunto a resolver entre hombres. Las mujeres consideran estas aventuras como algo conveniente, y son ayudadas en la preparación de las mismas incluso por mujeres emparentadas con su marido. Más aún, en caso de que una mujer decidiera concluir su matrimonio o visitar a sus parientes, su marido no puede hacer apenas nada para disuadirla.

He dado a entender que existen dos aspectos en la posición de las mujeres —las mujeres como adultos sociales, y las mujeres como esposas— y que ambos aspectos pueden variar en cierto modo independientemente. Lo que determina el cómo, o bien si, las mujeres son o no consideradas como adultos sociales, no es lo mismo que lo que determina su posición frente a sus maridos. Básicamente, las mujeres son consideradas como adultos sociales allí donde trabajan colectivamente formando parte de un grupo separado o más amplio que el de su organización doméstica. El significado y estatus de “esposa”, sin embargo, depende de la naturaleza de la familia, en gran parte a la manera sugerida por Engels. Allí donde los bienes son familiares y la esposa trabaja en provecho de ellos pero no participa en su posesión, se encuentra en situación muy parecida, respecto de su marido y los parientes de éste, a la que se encuentra un trabajador con su patrono. Allí donde no hay bienes privados, o

quizá donde los bienes son poseídos conjuntamente, la relación doméstica es mucho más igualitaria (Friedl, 1967). Este último punto está algo exagerado, ya que las esferas doméstica y social de la vida no son realmente independientes. Tomando como base la experiencia americana, es difícil imaginar una relación doméstica completamente igualitaria cuando solamente el consorte varón es considerado como adulto de pleno derecho más allá de los límites del conjunto doméstico.

Las mujeres en la sociedad de clases: una reinterpretación

Si estamos de acuerdo en que la posición de la mujer decayó de los *mbuti* y los *lovedu* a los *ganda*, como queda ilustrado anteriormente, en correlación directa con la domesticación del trabajo de la mujer, con el desarrollo de una producción para el intercambio, y con el aumento de la propiedad privada, es tentador concluir que Engels tuvo razón, al fin y al cabo, al afirmar que la propiedad privada y la producción de intercambio conducen a la domesticación de la mujer y a su subordinación. Muchos antropólogos aceptan algo parecido a la visión de Engels, relacionando propiedad privada y aumento de la desigualdad social y de clases. Aunque yo sospecho que, en términos generales, las mujeres mantienen una relación de más igualdad con los hombres en las sociedades sin clases que en nuestra sociedad clasista, no creo que la base de la supremacía masculina esté en la posesión de la propiedad por el varón. En primer lugar, no todos los varones poseen propiedad productiva. Segundo, en muchas sociedades de clases—incluso en aquellas con una fuerte dominancia masculina—las mujeres, al igual que los hombres, poseen propiedad productiva, y la posesión de bienes por la esposa da a ésta un considerable poder doméstico frente a su marido (*ibid*). Pero las sociedades de clases hacen una fuerte dicotomía entre las esferas pública y doméstica de la vida, y este poder doméstico no es convertible en poder o posición social en la escena pública. Además, en las sociedades de clases la autonomía económica y política del conjunto doméstico es bastante restringida. Así es que, en los necesarios contactos con el sector público, las mujeres están en una disimulada pero manifiesta desventaja. Esto posiblemente milita en contra incluso de una igualdad doméstica.

Parece probable, pues, que en las sociedades de clases la posición subordina de la mujer deriva no de unas relaciones de propiedad doméstica, sino de algo que está fuera del conjunto doméstico, que deniega a las mujeres su estatus social de adulto. La pregunta es ahora, ¿por qué predominan en la sociedad de clases el poder público masculino y

los ideales de dominancia social masculina? Para explicarlo, es preciso centrar el estudio no en lo doméstico, sino en un nivel social.

Hemos visto que el trabajo público o social es la base material para un estatus social de adulto. Se deduce que para negar a las mujeres su estatus de mayoría de edad social por un determinado espacio de tiempo, la sociedad tendría que excluirlas del trabajo público, o bien denigrar de algún modo los resultados del trabajo femenino. 9 La primera fórmula parece haber sido adoptada al menos en muchos Estados agrarios precapitalistas de Eurasia (Boserup, 1970). Dejando de momento aparte la aparente excepción del capitalismo industrial, ¿cuáles pueden haber sido las circunstancias que condujeron a las sociedades clasistas a excluir a las mujeres de la producción social?

Las sociedades de clases son explotadoras, lo que significa que mucha gente tiene que trabajar en beneficio de unos pocos. Mientras que los diezmos y las tasas sobre la producción doméstica pueden servir a esta finalidad, ni siquiera las sociedades agrarias se fían exclusivamente, ni de forma principal, en esta clase de producción. La corvea para trabajos públicos, tanto suntuarios como productivos, servicio militar y guerra de rapiña, trabajo agrícola colectivo o a sueldo para los señores, y todas las formas de trabajo colectivo, social o público, son actividades productivas en las sociedades de clases. A pesar de que estas formas pueden no parecer necesariamente excesivas desde un punto de vista local, son sin embargo cruciales a escala nacional—para la creación de los excedentes que permiten a los gobernantes y a sus Estados mantenerse.

Aunque las mujeres pueden dedicarse o no a una agricultura doméstica, parece claro que ellas raramente participan en estas formas de producción social a gran escala. Parece que las sociedades de clases tienden a socializar el trabajo de los hombres y relegar a la esfera doméstica el de las mujeres. Esto crea las condiciones materiales y organizativas para negar que las mujeres sean adultas, y permite a las clases dominantes definir las como custodias de los hombres.

Pero, ¿por qué había de suceder esto en una sociedad de clases? Con el desarrollo de la producción socializada por una clase gobernante, la producción doméstica para la subsistencia se hace más precaria, obligando a la gente a una mayor dependencia de la producción de intercambio—trabajando para los señores a cambio de su subsistencia (alternativamente, los señores pueden forzar a la gente a trabajar para ellos, como una condición de acceso a los recursos de subsistencia)—. Las clases rectoras tienden a escoger a

los hombres como trabajadores sociales, en parte porque son más móviles, pero probablemente —y ello es más significativo— porque los hombres pueden ser explotados más intensamente que las mujeres, ya que no tienen que criar y atender a los hijos.

Alice Clark (1968) aporta datos bastante sobrecogedores acerca de la Inglaterra del siglo XVII, un período que percedió y sentó las bases sociales para la posterior industrialización. A los campesinos se los desposeía de sus tierras y pasaban a engrosar una clase de trabajadores rurales pero sin tierras. La idea del salario, como algo pagado por un trabajo, aún no estaba completamente institucionalizada; y entraba en conflicto con la anterior noción de que un patrono estaba de algún modo obligado a satisfacer las necesidades de subsistencia del trabajador. Con todo, las pagas eran tan bajas que una familia sin tierras se veía en dificultades para sobrevivir. Un hombre o mujer sin hijos podía sobrevivir; pero las remuneraciones imperantes no permitían las posibilidades de reproducción y crianza de la siguiente generación de trabajadores. Efectivamente, no se reprodujeron, como era de esperar. Clark muestra que la clase trabajadora creció en número solamente a costa de nuevos reclutamientos procedentes de entre los campesinos. Las mujeres y los niños quedaban deliberadamente excluidos por los patronos del salario de trabajo. Los patronos sentían una obligación hacia niños y mujeres, pero no podían o no querían cargar con el peso de mantener unos subordinados improductivos. En términos humanos, los resultados fueron el abandono de las mujeres y su muerte prematura, y en términos de organización, una fuerza de trabajo público mayoritariamente masculino.

Una vez hecha esta dicotomía —las mujeres en el trabajo doméstico para consumo de la familia; los hombres en la producción social para intercambio—, ya tenemos unas condiciones básicas para una política sexual de “divide y vencerás”. El hecho de que tal política sea consciente o no, es irrelevante. El resultado de los sistemas legales de Estado y otros aspectos de la ideología desarrollada principalmente por las clases dominantes, ha sido la de convertir las diferencias entre hombres y mujeres —con respecto a sus roles en la producción— en categorías de mérito diferente. Mediante su trabajo, los hombres se convierten en adultos sociales; las mujeres son guardianes domésticos.

Los hombres son explotados de manera más directa, y más a menudo de forma colectiva -situación que les da la oportunidad de hacer algo para buscar remedio-. Pero el campo de actividad de la mujer y su responsabilidad mayor queda restringida al hogar, lugar en el que ni produce ni posee los medios de producción más allá de la subsistencia

doméstica, un nivel de organización en el que poco puede hacerse para implantar el cambio social en una sociedad de clases. Esta situación acarrea varias consecuencias. En primer lugar, las mujeres son relegadas a último lugar de la escala social (“el castillo de un hombre es su hogar”). En segundo lugar, por causa de su aislamiento y exclusión del sector público, las mujeres pueden fácilmente ser utilizadas como una fuerza conservadora, apoyando inconscientemente el *estatu quo* y comprometiéndose en la conservación de los valores tradicionales del hogar, la familia y los hijos. Finalmente, la familia es la única institución con responsabilidad para el consumo y la manutención de sus miembros y crianza de sus hijos, la futura generación de trabajadores en la sociedad de intercambio. Es un trabajo necesario para los gobernantes, pero las mujeres se ven obligadas a realizarlo sin ser compensadas.

El capitalismo moderno ha mantenido este modelo de explotación del trabajo doméstico privado de la mujer, pero desde la industrialización las mujeres ha estado también profundamente implicadas en el trabajo público o a sueldo. Hacer frente a la sobrecarga de trabajo que el capitalismo pone sobre la familia, sigue siendo socialmente una responsabilidad de la mujer. La responsabilidad del trabajo doméstico es una de las bases materiales que constituyen las barreras de hoy para que las mujeres puedan ganar dinero con su trabajo, colocándolas en una posición más explotable que los hombres en el mundo laboral. Como bien muestra Margaret Benston (1969), este trabajo doméstico no es considerado verdadero trabajo, porque tiene sólo un valor de consumo privado y no un valor de intercambio, no es un trabajo público. El hecho de que las mujeres sean más gravemente explotadas en el moderno mundo laboral de salarios, puede derivar de una adaptación preindustrial a ser excluidas del trabajo público (irónicamente, porque las mujeres eran *menos* explotables en un *milieu* anterior a los salarios). Solamente después de haber sido definidas como inadecuadas para el trabajo público, el capitalismo industrial consideró óptimas las condiciones para utilizar a las mujeres como una fuente de trabajo barato.

No obstante, han existido sociedades precapitalistas en que las mujeres han participado en la producción social. Por una parte, esto quiere decir que la exclusión de la mujer no es condición indispensable para su explotación, o para un “divide y vencerás” sexual. Y, por otra parte, la posición de las mujeres comprometidas en tal trabajo parece reforzar la tesis de que el trabajo social es la base de la mayoría de edad social. También sugiere que la mayoría de edad social no es sinónimo de igualdad sexual en las sociedades de clases.

Al menos algunos de los Estados precapitalistas de la India poseían una numerosa clase social de esclavos estatales —por ejemplo, los imperios Chola y Vijayanagar—. ¹⁰ Tanto hombres como mujeres de esta clase, que era reclutada del “exterior” o de castas intocables, servían como obreros agrícolas en provecho de los funcionarios religiosos, militares o del gobierno y eran además forzados a hacer trabajos públicos. Sin embargo, las mujeres eran pagadas considerablemente menos por su trabajo que los hombres. Al mismo tiempo, Gough señala que en las castas o clases intocables que poseen tierras en arriendo y están al servicio de la ciudad, en donde las mujeres trabajan hoy en favor de las comunidades de la ciudad en relaciones similares de producción, tienen “más amplia libertad sexual, poder para divorciarse, autoridad para hablar y prestar testimonio en las asambleas de casta, autoridad sobre sus hijos, posibilidad de disponer de sus bienes personales, derecho a ser indemnizadas por los agravios que se les hayan hecho, derecho a solventar sus disputas fuera de la esfera familiar, y representación en las ceremonias públicas”. En suma, las mujeres que realizan un trabajo social poseen un estatus más elevado frente a los hombres de su propia clase, que el resto de las mujeres que sólo se ocupan en la esfera doméstica o no trabajan.

En resumen, estoy sugiriendo dos modelos: 1) Una explotación intensiva en la producción social —llevada a cabo por las clases rectoras y en su propio provecho— favoreció el que tal trabajo fuera encomendado a los hombres. A su vez, las clases rectoras se aprovecharon de esta situación, legitimando la división del trabajo por un minucioso sistema de evaluación. En compensación a la pérdida de autonomía económica, concedieron exclusivamente a los hombres la mayoría de edad social, y a las mujeres una función de custodia. Bajo estas circunstancias, incluso aunque las mujeres tengan propiedades, el Estado interviene para limitar lo que pueden hacer con ellas a título público, y con el fin de subordinar el conjunto doméstico a la sociedad total. 2) Los Estados capitalistas incorporan a la producción social a mujeres de las clases más pobres y desposeídas. Aquí existe una “segunda línea de defensa” en contra de la igualdad, defensa institucionalizada a través de las diferencias

de pago. Por más que dichas mujeres son socialmente adultas con respecto a los hombres de su clase, los procedimientos económicos impiden una verdadera igualdad. El aspecto clave de la posición de la mujer, especialmente en las sociedades de clases, es la mayoría de edad social, y ésta procede de la participación en la producción social.

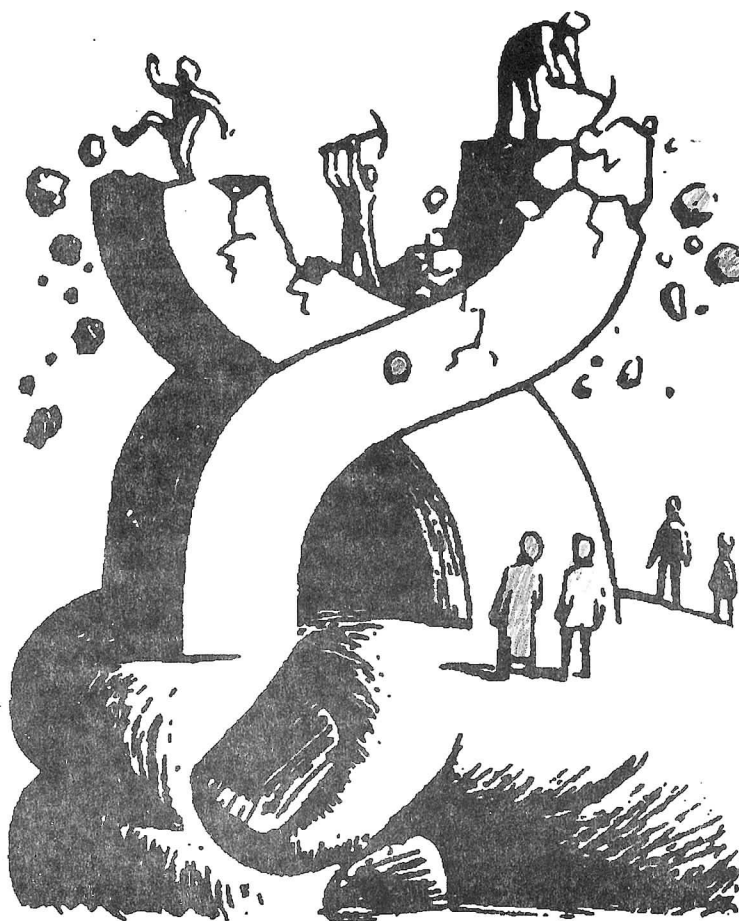
Este breve examen de los fundamentos del estatus doméstico y social de la mujer sugiere algunas conclusiones provisionales acerca de las formas de cambios económicos y sociales necesarios para una igualdad de sexos total.

Aunque la posesión de bienes parece importante para la posición doméstica de la mujer con respecto a su marido, el ejercicio de poder doméstico, particularmente en las sociedades de clases, depende de si la mujer tiene un estatus social adulto en la esfera social, o no. Esto, a su vez, viene determinado por su participación en la producción social. Pero la dicotomización de familia y sociedad, que es especialmente fuerte en las sociedades de clases, hace a las mujeres reponsables de la producción con valor de uso privado, y hace a los hombres responsables de la producción con valor de intercambio. La distinción entre producción para el consumo y producción de intercambio pone sobre las mujeres una pesada responsabilidad para que se mantengan como trabajadoras de intercambio y para que críen a los futuros trabajadores del intercambio y de la continuación. En este contexto, el trabajo a sueldo (o trabajo social) viene a ser una carga adicional y en modo alguno altera la responsabilidad de la mujer para con sus labores domésticas. Para una completa igualdad social, el trabajo de hombres y mujeres tiene que ser de la misma clase: la producción de valores de uso social. Para que esto suceda, la familia y la sociedad no pueden seguir siendo dos esferas económicamente separadas en la vida. Producción, consumo, crianza de los hijos, y toma de decisiones económicas, todo ello es necesario que ocurra en una sola y misma esfera social —algo parecido a la gens de los iroqueses, tal como los describe Engels, o como las brigadas de producción chinas durante el “Gran Salto Adelante—”. Lo que ahora es trabajo privado de la familia, debe convertirse en trabajo público, para que las mujeres lleguen a ser adultas sociales plenas.

10. Toda la información sobre la India me ha sido facilitada generosamente por kathleen Gough.

Hacia el desarrollo de una teoría del patriarcado capitalista y el feminismo socialista*

Zillah R. Eisenstein



* Tomado del libro *Patriarcado Capitalista y Feminismo Socialista*. Compilado por Zillah Eisenstein.

Introducción

Las feministas radicales y los hombres de izquierda, al confundir a las mujeres socialistas y a las feministas socialistas no pueden reconocer la distinción política que se establece entre el hecho de ser mujer y el de ser feminista. Es necesario articular la diferencia entre las mujeres socialistas y las socialistas feministas si se quieren comprender las ligas que hay entre el feminismo radical y el feminismo socialista. Si bien hay mujeres socialistas que quieren comprender y cambiar el sistema capitalista, *lo que buscan las feministas socialistas es entender el sistema de poder que deriva del patriarcado capitalista*. He seleccionado la expresión "patriarcado capitalista" para acentuar una relación dialéctica que se refuerza mutuamente entre la estructura de clases capitalista y la estructuración sexual jerarquizada. La comprensión de esta interdependencia entre el capitalismo y el patriarcado resulta esencial para el análisis político del feminismo socialista. Aunque el patriarcado (entendido como la supremacía masculina) existía desde antes del capitalismo y continúa existiendo en las sociedades poscapitalistas, lo que es necesario entender es su relación actual, si se quiere cambiar la estructura de la opresión. En este sentido, el feminismo socialista trasciende el análisis marxista singular o la teoría feminista radical aislada.

Las mujeres socialistas y las feministas radicales tratan el poder de una manera dicotómica: ya sea como derivado de la posición económica de clase o bien del sexo. La crítica del poder que se apoya sobre la distinción hombre/mujer generalmente se concentra en la cuestión del patriarcado. La crítica del poder que se apoya sobre la distinción burguesía/proletariado se concentra en la cuestión del capitalismo. O bien se observan las relaciones sociales de producción o las relaciones sociales de reproducción,¹ el trabajo doméstico o el trabajo asalariado, el aspecto público de la vida o el privado, la familia o la economía, la ideología o las condiciones materiales, la división sexual del trabajo o las relaciones capitalistas de clase como opresivas. Aunque la gran mayoría de las mujeres está incluida en las dos par-

tes de estas dicotomías, de la **mujer** se trata como si no estuviera incluida. Tal imagen conceptual de la mujer impide la comprensión cabal de la complejidad de su opresión. La dicotomía resulta triunfadora sobre la realidad. En este trabajo voy a tratar de remplazar el pensamiento dicotómico por un enfoque dialéctico.²

El primer paso necesario para formular una teoría política del feminismo socialista que resulte coherente es la síntesis entre el feminismo radical y el análisis marxista, que no sólo sume estas dos teorías del poder, sino que las considere interrelacionadas a través de la división sexual del trabajo. Definir el patriarcado capitalista como la raíz del problema significa al mismo tiempo proponer el feminismo socialista como la respuesta. Mi trabajo utiliza el análisis de clase marxista como la tesis, el análisis radical feminista del patriarcado como la antítesis y de ambos resulta la síntesis del feminismo socialista.

Tesis: La mujer como clase

1) Marx: La ontología revolucionaria y la liberación de la mujer

La importancia del análisis marxista para el estudio de la opresión de la mujer es doble: primero, proporciona el análisis de clase necesario para el estudio del poder y, segundo, proporciona un método de análisis que es histórico y dialéctico. Aunque la dialéctica (como método) es utilizada con la mayor

2. Para nuestros propósitos, la dialéctica contribuye a centrarnos sobre los procesos de poder, de manera que para entender el poder es necesario analizar las relaciones que lo determinan en lugar de considerarlo como un ente abstracto. Cualquier momento encarna las relaciones de poder que lo determinan y la única manera de entender cuál es ese momento es comprendiéndolo como reflejo de los procesos que involucra. Por definición esto requiere que uno considere los momentos como parte de otros momentos, en lugar de considerarlos como separados entre sí. Considerar a los entes como separados entre sí, como parte de las dicotomías de o bien/ o bien, constituye el modo de pensamiento dicotómico del positivismo. Al tratar de entender los elementos que definen la síntesis de poder tal como se encuentra dentro de cualquier momento específico, uno se ve obligado a aceptar el conflicto que a su vez está encarnado de él y por lo tanto a aceptar el proceso dialéctico del poder. Véase Karl Marx, *Grundrisse*, trad. Pedro Scaron (México, Siglo XXI, 1977), y Bertell Ollman, *Alienation: Marx's conception of man in capitalist society* (Nueva York, Cambridge University Press, 1971)

1. Sheila Rowbotham en *Women, resistance and revolution* (New York, Pantheon, 1972) sostiene que es necesario tener en cuenta tanto las relaciones sociales de producción como las de reproducción dentro de cualquier teoría revolucionaria.

frecuencia por los marxistas para estudiar las clases y los conflictos de clase, también se puede utilizar para analizar las relaciones patriarcales que gobiernan la existencia de las mujeres y por lo tanto el potencial revolucionario de las mujeres. Esto se puede hacer porque el análisis marxista proporciona las herramientas para comprender todas las relaciones de poder; no hay nada en el método dialéctico e histórico que lo limite a la comprensión de las relaciones de clase. Aquí voy a utilizar el análisis de Marx del conflicto de clases, pero también voy a extraer su método para aplicarlo a algunas dimensiones de las relaciones de poder hacia las que él no dirigió su atención. En este sentido, utilizó el método de Marx para ensanchar nuestra comprensión actual de las relaciones materiales en el capitalismo hasta abarcar las relaciones materiales en el patriarcado capitalista.

Estas relaciones se esclarecen con las teorías de Marx sobre la explotación y la enajenación. Puesto que ya se ha debatido bastante entre las mujeres socialistas y las feministas socialistas sobre la importancia de la teoría de la explotación para la comprensión de la opresión de las mujeres, sólo haré una muy breve mención de este tema.³ Quiero concentrarme en la importancia de la ontología revolucionaria dialéctica de Marx, de la manera como la presenta en su teoría de la enajenación. Aunque lo esencial de su análisis de la enajenación se aplica a las mujeres obreras que forman parte de la fuerza de trabajo y de manera más restringida a las trabajadoras domésticas no asalariadas, como las amas de casa, estoy particularmente interesada en su método analítico. Si no limitamos el análisis a la clase y a los conflictos de clase tal como se expresan en la teoría de la explotación, el método dialéctico que está presente en la teoría de la enajenación se puede hacer extensivo al potencial revolucionario específico de las mujeres. Esto quiere decir, esencialmente, que aunque la teoría de la enajenación incluye la explotación no debería reducirse a ella.⁴

3. Para este análisis véase Mariarosa dalla Costa, "Las mujeres y la subversión de la comunidad" y Selma James, "El lugar de la mujer", en *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad* (México, Siglo XXI, 1975); 1ra. Gerstein, "Domestic work and capitalism". y Lise Vogel, "The earthly family", *Radical America*, 7 (julio-octubre de 1973); Wally Secombe, "The housewife and her labour under capitalism", *New Left Review*, 83 (enero-febrero de 1973); B. Magas, Margaret Coulson, H. Wainwright, "The housewife and her labour under capitalism — a critique", y Jean Gardine, "Women's domestic labour", *New Left Review*, 89 (enero-febrero de 1975); y para lo más reciente véase este volumen.

4. No creo que la visión dicotomizada del primer "Marx hegeliano" y del "Marx materialista" posterior, resulte una distinción útil. En lugar de eso, considero que las teorías de la enajenación y la explotación están integradas a lo largo de todo el trabajo de Marx aunque reciben diferente prioridad en los distintos escritos. Los *Grundrisse* son una prueba concluyente de esto que sostengo. Véase los *Grundrisse* de Marx y el análisis de David McLellan sobre la importancia de este texto de Marx, en *Karl Marx, his life and thought* (Nueva York, Harper and Row, 1973).

La teoría de la enajenación y su interés en la "vida de la especie" en la sociedad comunista resulta necesaria para entender la capacidad revolucionaria de los seres humanos.⁵ Los "seres de la especie" son aquellos que alcanzan en última instancia su potencial humano para el trabajo creativo, la conciencia social y la vida social a través de la lucha contra la sociedad capitalista y que interiorizan completamente estas capacidades en la sociedad comunista. Esta estructura ontológica básica define la existencia de cada quien junto con su esencia. La realidad es, pues, para Marx mucho más que la mera existencia. Incorpora en ella un movimiento hacia la esencia humana, no una esencia totalmente abstracta sino más bien una esencia que podemos entender en su contexto histórico. El "ser de la especie" es la concepción de aquello que es posible para la gente en una sociedad no enajenada; existe sólo como esencia en la sociedad capitalista.

Sin esta concepción se podría considerar a los seres humanos como explotados dentro de las relaciones capitalistas, pero no necesariamente se comprenderían como potencial revolucionario. La explotación, sin este concepto en la teoría de la enajenación, nos dejaría únicamente con una persona explotada, pero, precisamente por el potencial de vida de la especie en el individuo, el trabajador explotado es al mismo tiempo un revolucionario potencial. Sin el potencial de vida de la especie tendríamos a los esclavos felices de que hablaba Aristóteles y no al proletariado revolucionario al que se refería Marx. Y este potencial existe en los hombres y en las mujeres independientemente de su posición en la estructura de clases o de su relación con la explotación. Sin embargo, la realización de este potencial es diferente según la clase de cada quien.

Con su teoría de la enajenación Marx indaga críticamente la naturaleza del capitalismo. Con el término capitalismo, Marx y Engels se referían al proceso completo de producción de mercancías. Al examinar la explotación inherente a este proceso desarrolló Marx su teoría del poder. El poder o la carencia de él deriva de la posición de clase de una persona y, por tanto, la opresión es un resultado de la organización capitalista y está basada en la falta de poder y de control. Mediante el trabajo productivo la sociedad capitalista explota al trabajador que crea plusvalor para la burguesía. El trabajo excedente, que está inherente en la

5. Para un análisis del ser de la especie véase Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 (México, Grijalbo, 1968), *La ideología alemana* (México Ediciones de Cultura Popular, 1974), "Sobre la cuestión judía", en *La sagrada familia* (México, Grijalbo, 1967). Véase también Shlomo Avineri, *The social and political thought of Karl Marx* (Nueva York, Cambridge University Press, 1968); Richard Bernstein, *Praxis and action* (Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1971), y Bertell Ollman, *Alienation*

ganancia, se deriva de la diferencia entre el tiempo de trabajo real y el tiempo de trabajo necesario del obrero.

Trabajo productivo en el sentido de producción capitalista es el trabajo asalariado que canjeado por la parte variable del capital (la parte del capital gastada en salario), no sólo reproduce esta parte del capital (o el valor de su propia capacidad de trabajo), sino que además produce plusvalía para el capitalista... Únicamente es productivo el trabajo asalariado que produce capital.⁶

La estructura de clases, que se manifiesta en formas sociales, políticas y también culturales, es económica en su base. La sociedad está dividida en burguesía y proletariado. La base de separación y conflicto entre ambas es la relación que cada una de ellas mantiene con los modos de producción, de manera que la explotación del proletariado, de cuyo trabajo productivo se extrae el plusvalor es también su opresión.

Esta denuncia marxista de las relaciones capitalistas se incluye en una ontología revolucionaria de la existencia social y humana. Deposita dentro de cada individuo una dialéctica entre la esencia y la existencia que se manifiesta en la sociedad como conciencia revolucionaria. Tanto la crítica de la existencia de clase por enajenante y explotadora como la ontología revolucionaria de la teoría hacen que el análisis marxista sea decisivo para el desarrollo de una teoría feminista que incorpore y al mismo tiempo vaya más allá de una teoría de la conciencia de clase.

Cuando se hace extensiva a las mujeres, esta ontología revolucionaria sugiere que la posibilidad de libertad existe al lado de la explotación y de la opresión, puesto que la mujer es en potencia mucho más de lo que es en realidad. La mujer está estructurada según lo que es ahora, y esto determina sus posibilidades reales para el mañana, pero lo que ahora es no determina los límites externos de sus capacidades o potencialidades. Esto es cierto por supuesto para el trabajador enajenado. Aunque a un obrero o a una obrera se le anulen sus capacidades creativas, aún sigue siendo un ser humano potencialmente creativo. Esta contradicción entre la existencia y la esencia está, por lo tanto, en la base del proletariado revolucionario y también de la mujer revolucionaria. La posición de clase de cada quien determinan para Marx su conciencia, pero si utilizamos el método ontológico revolucionario no es necesario que se limite sólo a esto. Si deseamos decir que una mujer está determinada también por su sexo, las relaciones patriarcales determinan su conciencia y como resultado tienen implicaciones sobre su potencial revolucionario. Al establecer el potencial revo-

lucionario según refleja conflictos entre las condiciones reales de la gente (existencia) y sus posibilidades (esencia) podremos entender cómo inhiben las relaciones patriarcales el desarrollo de la esencia humana. En este sentido, la concepción de la vida de la especie apunta al potencial revolucionario de hombres y mujeres.

Las relaciones sociales que determinan el potencial para la conciencia revolucionaria de la mujer son mucho más complejas de lo que Marx creyó. Marx nunca cuestionó la estructuración sexual jerárquica de la sociedad. No se dio cuenta de que este otro conjunto de relaciones hacía imposible la vida de la especie para las mujeres y que, por lo tanto, su realización no podría lograrse únicamente con el desmantelamiento del sistema de clases. Sin embargo, sus escritos sobre las mujeres son importantes por su empeño en revelar las tensiones existentes entre la vida de la especie y las formas capitalistas enajenadas de la experiencia social tanto de los hombres como de las mujeres.

Hay algunas afirmaciones parciales sobre la familia y la explotación de las mujeres en los *Manuscritos económico-filosóficos*, *El manifiesto comunista*, *La ideología alemana* y *El Capital*. Marx establece su posición respecto a la familia burguesa en *El Manifiesto comunista*, donde afirma que la relación familiar se ha reducido a una mera relación de dinero:

Para el burgués, su mujer no es otra cosa que un instrumento de producción... ¿En qué bases descansa la familia actual, la familia burguesa? En el capital, el lucro privado... Las declamaciones burguesas sobre la familia y la educación, sobre los dulces lazos que unen a los padres con sus hijos, resultan más repugnantes a medida que la gran industria destruye todo vínculo de familia para el proletariado y transforma a los niños en simples artículos de comercio, en simples instrumentos de trabajo.⁷

Las relaciones de propiedad privada se convierten en el modo de intercambio. El desarrollo de estas prioridades burguesas transforma las relaciones sociales dentro de la familia y, como bien lo aclara Marx en *La ideología alemana*, la familia, que es considerada como la única relación social verdadera, se vuelve una necesidad subordinada.⁸ Los asuntos concernientes a la propiedad privada y a las posesiones invaden las relaciones hombre-mujer. En *La cuestión judía*, de la especie las relaciones entre hombre y mujer, etc. Marx escribe: "Los mismos nexos, se convierten en objeto de comercio. La mujer es negociada."⁹

7. Karl Marx y Friedrich Engels, *El manifiesto comunista*, en *Obras escogidas*, t. I, Moscú, Editorial Progreso, 1973, p.126.

8. Marx y Engels, *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1974, p.29.

9. Marx, "Sobre la cuestión judía", en *La sagrada familia*, México, Editorial Grijalbo, 1967, p.42.

6. Karl Marx, *Teorías sobre la plusvalía*, I, en OME, 45, Barcelona, Crítica, 1977, p. 137. Véase también *El Capital*, parte I (México, Siglo XXI, 1979).

La mentalidad de “tener” tuerce las relaciones de la especie hasta convertirlas en relaciones de propiedad y de dominación, y al matrimonio en prostitución.

En los Manuscritos económico-filosóficos Marx escribe:

...finalmente, este movimiento encaminado a oponer a la propiedad privada la propiedad privada general se expresa bajo la forma animal de oponer al *matrimonio* (que es, sin duda alguna, una *forma de la propiedad privada exclusiva*) la *comunidad de las mujeres*, en la que la mujer se convierte, por tanto, en *propiedad común*... Como la mujer pasa del matrimonio a la prostitución general, así también el mundo todo de la riqueza, es decir, de la esencia objetiva del hombre, pasa de la relación del matrimonio exclusivo con el propietario privado a la relación de la prostitución universal con la comunidad.¹⁰

Para Marx los problemas de las mujeres son resultado de su posición como meros instrumentos para la reproducción y de ahí que viera la solución en la revolución socialista. En *El Manifiesto comunista* escribió que “con la abolición de las relaciones de producción actuales desaparecerá la comunidad de las mujeres que de ellas se deriva, es decir, la prostitución oficial y no oficial”.¹¹ La familia burguesa se considera, en los escritos de Marx, como un *instrumento* de la sociedad capitalista, sin ninguna dimensión específica dentro de sí misma. La opresión de la mujer es su explotación en una sociedad de clases a través del matrimonio burgués y la familia. La mujer es considerada sólo como una víctima más, indistinguible del proletariado en general, de la perniciosa división clasista del trabajo. Ni la división sexual del trabajo ni la definición sexual de los papeles, propósitos, actividades, etc., tenían una existencia diferenciada para Marx, quien tenía poca o ninguna idea de que la reproducción biológica de la mujer o las funciones de la maternidad fueran fundamentales para la creación de una división del trabajo dentro de la familia. En consecuencia, Marx percibía la explotación de hombres y mujeres como derivada de la misma raíz y consideraba que su opresión se podía entender en los mismos términos estructurales. La conciencia revolucionaria se limitaba a la comprensión de la relación de clase de la explotación.

Sin embargo, no hay razón alguna para dudar de que en una sociedad comunista (en la que *todos* han de alcanzar una existencia según la especie) la vida aún estaría estructurada según una división sexual del trabajo que acarrearía diferentes opciones de vida para los hombres y las

mujeres. Los papeles sexuales asignarían de antemano a las mujeres ciertas tareas que necesariamente prolongarían la enajenación y el aislamiento. Esencia y existencia todavía no serían una. Marx no entendió que la división sexual del trabajo en la sociedad da lugar a un trabajo no creativo y solitario sobre todo para las mujeres.

La destrucción del capitalismo y de la explotación capitalista no asegura por sí sola la existencia según la especie, es decir, el trabajo creativo, la comunidad social y la conciencia crítica para las mujeres.

2) La explotación de las mujeres a través de la historia

En *La ideología alemana* Marx y Engels analizan la división del trabajo en la sociedad precapitalista primitiva en términos de la familia. La primera división del trabajo es la división «natural» en la familia a través del acto sexual. El acto de procrear inicia la división del trabajo,¹² y a través de él aparece por primera vez la propiedad dentro de la familia. Para Marx y Engels éste es el momento en que la mujer y el hijo se convierten en los esclavos del marido:

La esclavitud, todavía muy rudimentaria, ciertamente, latente en la familia, es la primera forma de propiedad, que, por lo demás, ya aquí corresponde perfectamente a la definición de los modernos economistas, según la cual es el derecho a disponer de la fuerza de trabajo de otros. Por lo demás, división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos...¹³

Aquí se encuentran las semillas de una primera percepción si bien incipiente, de la naturaleza de la división sexual del trabajo, aunque no se plantee explícitamente como tal. Lo que debilita y finalmente limita esta percepción es que, para Marx y Engels, esta división del trabajo derivada del acto sexual coincide con y *es idéntica* al nacimiento de la propiedad privada: “división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos...”¹⁴ La división del trabajo no tiene ninguna cualidad específica inherente, y la propiedad que surge de una división del trabajo en el acto de la procreación no se diferencia de la propiedad que surge de las relaciones de capital. La reproducción y la producción son consideradas como una sola cosa cuando se las analiza en relación con la división capitalista del trabajo en la sociedad. No hay aquí ninguna noción de que pudieran surgir desigualdades del propio acto sexual. Aunque se reconoce

10. Marx y Engels, *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, México, Editorial Grijalbo, 1968, p.112.

11. Marx y Engels, *El manifiesto comunista*, p. 127.

12. Friedrich Engels, “Contribución a la historia de la familia primitiva”, en *El origen de la familia*, la propiedad privada y el Estado (Obras escogidas, t. III, Moscú, Editorial Progreso, 1974, pp. 253-254).

13. Marx y Engels, *La ideología alemana*, pp. 33-34.

14. Ibid.

que la reproducción es la primera fuente de la división del trabajo, nunca se examina de manera específica. *La ideología alemana* presenta, entonces, un análisis esquemático de la condición de la mujer conforme cambia con las condiciones materiales:

...la división del trabajo se halla todavía muy poco desarrollada y no es más que la extensión de la división natural del trabajo existente en el seno de la familia. La organización social, en esta etapa, se reduce también, por tanto, a una ampliación de la organización familiar: a la cabeza de la tribu se hallan sus patriarcas, por debajo de ellos los miembros de la tribu y, en el lugar más bajo de todos, los esclavos. La esclavitud latente en la familia va desarrollándose poco a poco...¹⁵

La división del trabajo "impuesta por la familia" se considera aquí como natural, y ya sea que equivalga a decir "necesaria" y "buena" o no, es una división que fue aceptada por Marx y Engels. Aquí entonces la división del trabajo en la familia no es vista como reflejo de la sociedad económica que la define y circunda —tal como aparecerá posteriormente en *El manifiesto comunista*—, sino que más bien en esta etapa histórica temprana Marx y Engels vieron a la familia como estructuradora de la sociedad y de su división del trabajo. El análisis de Marx y Engels continúa: "De este modo se desarrolla la división del trabajo, que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo introducida de un modo 'natural' en atención a las dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, las coincidencias fortuitas, etcétera." ¹⁶

En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Engels repitió el tema desarrollado en *La ideología alemana*: "La primera división del trabajo es la que se hizo entre el hombre y la mujer para la procreación de hijos"¹⁷ El primer antagonismo de clases surge, pues, como el antagonismo entre el hombre y la mujer en el matrimonio monógamo, pero nunca se aclara en qué se basa.¹⁸ Engels sostiene que el primer antagonismo de clase acompaña (surge con) el antagonismo entre el hombre y la mujer. No se podría pensar que este antagonismo a que hace referencia sea de clase y, sin embargo, Engels se refirió por último al conflicto entre el hombre y la mujer como un conflicto de clase: dentro de la familia el hombre representa a la burgue-

sía y la mujer al proletariado.¹⁹ Pero la burguesía y el proletariado son posiciones de poder que derivan de una relación con los medios económicos de producción, no del acto sexual de reproducción. Al clasificar a hombres y mujeres como clases, las relaciones de reproducción se incluyen dentro de las relaciones de producción. Resulta contradictorio que Engels reconozca que las relaciones hombre-mujer dentro de la familia determinan la división del trabajo en la sociedad y que al mismo tiempo las incluya completamente dentro de categorías de análisis relacionadas con la reproducción, sin ofrecer ninguna explicación que pudiera resolver este dilema porque queda fuera de los términos de su análisis.

Hemos visto que Engels reconoce que la división del trabajo irradia de la familia hacia la sociedad. Con todo, las categorías de análisis que explican la esclavitud de la mujer en la familia derivan completamente de las relaciones de producción. La familia termina por definirse por los modos histórico-económicos, no toma parte por sí misma en la determinación de la economía ni de la sociedad y tampoco se habla más de ella como origen de la división del trabajo que coincide con las relaciones económicas. La existencia económica viene a determinar a la familia.²⁰ Resulta así que Engels olvidó su propio análisis de "la primera división del trabajo" y dio por sentado que la familia se desintegrará con la eliminación del capitalismo, en lugar de analizar cómo la propia familia vino a apoyar un modo económico. Aunque reconoció el problema de la existencia de la mujer dentro de la esfera doméstica privada —fuera de la producción social y opuesta a ella— consideró esto como un reflejo de las relaciones de producción basadas en la propiedad privada. La actividad de la mujer en la reproducción (que limita su actividad en la producción) no fue considerada problemática.

Para Engels, la familia se ha convertido en un microcosmos de la economía política: "Encierra, *in miniature*, todos los antagonismos que se desarrollan más adelante en la sociedad y en su Estado."²¹ El hombre es la burguesía, la mujer el proletariado. Lo que resulta más interesante es que Engels no utiliza las categorías de hombre como burguesía y mujer como proletariado *fuera* de la familia. Allí las personas tienen asignada su posición de clase de acuerdo con su relación con los medios de producción y no según su sexo. Engels utiliza criterios diferentes dentro y

15. Ibid., p.21

16. Ibid., p.32

17. Engels, *El origen de la familia*, pp. 253 - 254. El análisis de engels en este libro establece una diferenciación entre tres períodos históricos: salvajismo, barbarie y civilización, a través de los cuales rastrea la evolución de la familia.

18. Ibid., p. 254.

19. Marx y Engels, *Manifiesto comunista*.

20. Véase Eli Zaretsky, "Capitalism, the family and personal life", *Socialist Revolution*, 13-14 (enero-abril de 1973), pp. 69-125 y 15 (mayo-junio de 1973), 19-71 para un análisis de los cambios históricos y económicos en la familia.

21. Engels, *El origen de la familia*, p. 247

fuera de la familia para definir la pertenencia a una clase. Si se contara con que estas categorías son bases de poder, las mismas unidades de análisis serían aplicables tanto dentro como fuera de la familia, y si se quisiera sostener que, *en última instancia*, el uso que hace Engels de burguesía/proletariado dentro de la familia es económico, aún quedarían pendientes otras consideraciones. De no ser así, entonces no tendría: 1) divisiones de clase en la familia como burguesía-hombre/proletariado-mujer y 2) divisiones de clase en la sociedad en términos de la propiedad-no propiedad de los medios de producción. Aun cuando, para Engels, *en última instancia*, estas divisiones significan lo mismo, ¿qué es lo que reflejan *inicialmente* sobre las relaciones de la familia y del capitalismo? Parecería que estas consideraciones tienen que ver con el poder que surge de las diferencias sexuales entre los hombres y las mujeres en sus relaciones con la reproducción. Esto, sin embargo, no lo captó Engels.

La mayor parte del tiempo Engels trabajó con la ecuación simple según la cual opresión es igual a explotación, y, aunque reconoció que la familia encubre la esclavitud doméstica, creía al mismo tiempo que no había diferencias (en cuanto a su índole) entre la esclavitud doméstica y la esclavitud por el salario del marido: ambas derivaban del capitalismo. “La emancipación de la mujer —escribe— sólo será posible cuando ella pueda tomar parte en la producción en una amplia escala social y el trabajo doméstico no exija más que una insignificante parte de su tiempo.”²² La verdadera igualdad de la mujer vendría con el fin de la explotación por el capital y la transferencia del trabajo doméstico privado a la industria pública. Pero dado que Engels no entendió la división sexual del trabajo, resulta muy probable que incluso el trabajo doméstico público siguiera siendo para él trabajo desempeñado por mujeres.

En conclusión, el análisis esbozado por Marx y Engels en *La ideología alemana*, y después desarrollado por Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, revela su creencia de que la familia, por lo menos históricamente, estructuró la división del trabajo en la sociedad y que esta división del trabajo refleja la división del trabajo en el acto sexual. Inicialmente la estructura de la familia determinó la estructura de la sociedad:

Según la teoría materialista, el factor decisivo en la historia es, en fin de cuentas, la producción y la reproducción de la vida inmediata. Pero esta producción y reproducción son de dos clases. De una parte, la producción de medios de existencia, de productos alimenticios, de ropa, de vivienda y de los instrumentos que para producir todo eso se necesi-

tan; de otra parte, la producción del hombre mismo, la continuación de la especie. El orden social en que viven los hombres en una época o en un país dados, está condicionado por especies de producción: por el grado de desarrollo del trabajo, de una parte, y de la familia, de la otra.²³

Sin embargo, esta percepción original se pierde en el análisis de la familia dentro de la sociedad capitalista, ya que aquí se le considera sólo como otra parte de la superestructura, que refleja de manera total a la sociedad de clases, y las relaciones de reproducción pasan a ser incluidas en las relaciones de producción. Lo importante no es que la familia no refleje a la sociedad sino que, a través tanto de estructura como de su ideología patriarcales, la familia y la necesidad de reproducción también *estructuran* a la sociedad. Esta relación recíproca entre familia y sociedad, producción y reproducción determina la vida de las mujeres. El estudio de la opresión de la mujer debe, pues, abarcar tanto las condiciones sexuales como las económicas materiales, si queremos entender la opresión en lugar de solamente entender la explotación económica. El método materialista histórico debe ampliarse hasta incorporar las relaciones de las mujeres con la división sexual del trabajo y la sociedad como productora y reproductora, así como incorporar la formulación ideológica de esta relación.²⁴ Sólo entonces se comprenderá su existencia en su verdadera complejidad y tendrá acceso a la vida según la especie.

Antítesis: la mujer como sexo

1) El patriarcado y las feministas radicales

Aunque por lo general se considera que los comienzos del feminismo radical coinciden con los del reciente movimiento de liberación de la mujer —1969-1970—, de hecho el feminismo radical tiene importantes lazos históricos con el

23. Engels, *El origen de la familia, la propiedad y el Estado*, t. III, p.204

24. En este trabajo la ideología se utiliza en el sentido de referirse a las ideas dominantes de la sociedad. (Véase Marx y Engels, *La ideología alemana*). Se considera como una distorsión de la realidad, destinada a proteger los acuerdos de poder existentes. Es decir, de manera más específica, la ideología se utiliza para referirse a las ideas que protegen los acuerdos de poder capitalistas y masculinos. Aunque las condiciones materiales son las que a menudo crean las condiciones para ciertas ideologías, la ideología y las condiciones materiales se encuentran en una relación dialéctica. Las dos se determinan mutuamente en parte. Por ejemplo, la “idea” de que las mujeres son débiles y pasivas es una distorsión de las capacidades de las mujeres y además una descripción parcial de la realidad, determinada por la ideología dominante.

22. Engels en *The woman question* (Nueva York, international Publishers, 1951), p. 11

feminismo liberal²⁵ de Mary Wollstonecraft, Elizabeth Cady Stanton y Harriet Taylor Mill, que escribieron sobre política sexual mucho antes que Kate Millet. Estas mujeres entendieron a su propio modo fragmentario que los hombres tienen poder *como hombres* en una sociedad organizada en "esferas sexuales". Pero si bien hablaron de poder en términos de casta, apenas comenzaban a entender la estructura de poder que se le imponía con la división sexual del trabajo y de la sociedad. Las demandas de estas feministas no pasaron de reformistas porque no establecieron las conexiones necesarias entre la opresión sexual, la división sexual del trabajo y la estructura económica de clase.

El feminismo radical tiene hoy en día una interpretación mucho más elaborada del poder sexual de la que tenían aquellas primeras feministas precursoras, y por eso ha podido remplazar la lucha por el voto y por reformas legales con la demanda revolucionaria de la destrucción del patriarcado. Lo que debe reorganizarse fundamentalmente es la familia biológica, la división sexual jerárquica de la sociedad y los papeles sexuales mismos. *La división sexual del trabajo y de la sociedad expresa la división jerárquica fundamental de nuestra sociedad entre los papeles masculinos y los femeninos*. Este es el principal mecanismo de control para la cultura patriarcal y determina el hecho de que los papeles, propósitos, actividades y trabajo individual estén condicionados sexualmente. Expresa la noción de que la diferenciación biológica hombre/mujer se utiliza para diferenciar las funciones sociales y el poder individual.²⁶

Las feministas radicales no sólo encontraron que los análisis de Wollstonecraft, Stanton y Taylor son incompletos sino que también encontraron que las políticas y las teorías de la izquierda de hoy resultan insuficientes: los análisis radicales sobre la sociedad que existen en la actualidad tampoco han sabido relacionar la estructura del sistema económico de clase con sus orígenes en el sistema sexual de clase. Según estas mujeres, el poder sexual y no el económico parece ser el determinante para cualquier análisis re-

volucionario más amplio y significativo. A ninguna de ellas le satisfizo la definición marxista del poder ni la ecuación entre opresión y explotación de la mujer. La clase desde el punto de vista económico no parece estar en el centro de sus vidas.²⁷ La historia se percibe como patriarcal y sus luchas como luchas entre los sexos. Las líneas de batalla se establecen entre hombres y mujeres más que entre burguesía y proletariado, y las relaciones determinantes son las de reproducción y no las de producción.

Para las feministas radicales el patriarcado se define como un sistema sexual de poder en el cual el hombre posee un poder superior y un privilegio económico. El patriarcado es la organización jerárquica masculina de la sociedad y, aunque su base legal institucional aparecía de manera mucho más explícita en el pasado, las relaciones básicas de poder han permanecido intactas hasta nuestros días. El sistema patriarcal se mantiene, a través del matrimonio y la familia, mediante la división sexual del trabajo y de la sociedad. El patriarcado tiene sus raíces en la biología más que en la economía o la historia. Manifiestas a través de la fuerza y el control masculino las raíces del patriarcado se encuentran ya en los propios roles reproductivos de las mujeres. La posición de la mujer en esta jerarquía de poder no se define en términos de la estructura económica de clase sino en términos de la organización patriarcal de la sociedad.

Con este análisis, las feministas radicales salvan la distancia entre lo personal y lo público y las mujeres comparten su posición de opresión precisamente por la política sexual de la sociedad. La estructuración de la sociedad a través de la división sexual limita las actividades, trabajo, deseos y aspiraciones de las mujeres: "El sexo es una categoría de posición social con implicaciones políticas."²⁸

25. La definición del feminismo liberal se dirige a la comprensión reformista de la división sexual del trabajo. Es una teoría que refleja una crítica de las limitaciones de los papeles sexuales pero no abarca la conexión entre los papeles sexuales y la división sexual del trabajo y el capitalismo. Limitadas por las fronteras históricas del tiempo, las primeras feministas liberales no pudieron descifrar la estructura capitalista del poder masculino y en lugar de eso aplaudieron a una serie de valores que las atraparon más dentro de ella. Estaban limitadas no solamente por las condiciones materiales de su tiempo (la falta de control natal, etc.), sino también por una ideología liberal que les presentaba concepciones del poder fragmentadas e individualistas.

26. Para las versiones clásicas de la división sexual del trabajo véase J. S. Mill, *On the subjection of women* (New York, Fawcett, 1971), y J. J. Rousseau, *Emile* (Londres, J. J. Dent & Sons, 1911).

27. Aunque con bastante frecuencia tildan al feminismo radical de burgués tanto los hombres de izquierda como las mujeres socialistas, yo considero que esto es demasiado simplista. En primer lugar, el feminismo radical por sí mismo atraviesa las líneas de clase en su análisis de castas y en este sentido tiene la intención de relacionar la realidad de todas las mujeres. De ahí que, en términos de prioridad, la teoría no distingue entre clase trabajadora y mujer burguesa y reconozca lo inadecuado de tales distinciones. Más aún, la teoría ha sido desarrollada por muchas mujeres que podrían ser catalogadas como "clase trabajadora". Es incorrecto decir que las feministas radicales son mujeres burguesas. La mujer "burguesa" no ha sido aún realmente identificada en términos de un análisis de clase específico que corresponda a las mujeres.

28. Kate Millet, *Sexual politics* (Nueva York, Doubleday, 1970), p.24.

2) Shulamith Firestone: la dialéctica sexual

En su libro *Dialectic of sex*, publicado en 1970, Shulamith Firestone ofrecía una expresión paradigmática del feminismo radical. Según esta autora, la opresión específica que experimentan las mujeres está relacionada de manera directa con su biología particular. La función reproductiva de la mujer es intrínsecamente determinante para su opresión y, por lo tanto, también la familia biológica lo es. Según Firestone, “el desequilibrio sexual del poder está fundamentado biológicamente”.²⁹ Los hombres y las mujeres son anatómicamente diferentes y de ahí que no estén igualmente privilegiados. La dominación de un grupo por el otro se deriva de esta distinción biológica hombre/mujer.³⁰ (Aunque desde 1970 ha habido cambios y progresos en la posición de las feministas radicales, como se puede apreciar en el nuevo libro de Robin Morgan *Going too far*, la corriente que las unifica sigue siendo el concepto de clase sexual como *fundamental* para entender las relaciones de poder.)

La presentación que hace Firestone de la idea de una clase sexual parte obviamente del clásico significado marxista de la clase como categoría económica que expresa una relación con los medios de producción. La mujer en tanto que sexo constituye una clase y el hombre constituye la otra clase, la opuesta. Esta original idea dio lugar a un largo e importante proceso de tratar de articular la dinámica del poder sexual. Sin embargo, al tratar de responder y de rechazar la teoría económica del poder, en la forma en que la presentan los marxistas, esta autora separa de manera artificial las esferas sexual y económica, sustituyendo el capitalismo con el patriarcado como sistema opresor. No puede seguir adelante con una perspectiva que amplíe o sintetice los problemas precisamente porque prefiere referirse a la sexualidad como la opresión principal de los tiempos modernos en lugar de verla como una realidad más compleja. Esto no quiere decir que Firestone no vea la opresión económica como problemática para las mujeres sino que no la considera como la clave fundamental de la opresión. Este tipo de formulaciones de lo uno o lo otro sobre la situación de la mujer atrofiaron su análisis, de manera que la autora no pudo tratar con esa mezcla tan compleja que es la existencia de la mujer. La dicotomía triunfa sobre la verdadera complejidad, de modo que así como el análisis marxista no se prolonga hasta entender la especificidad de la opresión de las mujeres, tampoco la versión de Firestone del feminismo radical puede entender la realidad total o la especificidad histórica de nuestra existencia económica. El patriarcado

queda como una estructura de poder generalizada y ahistórica.

Dentro de este marco, la revolución feminista implica la eliminación de los privilegios masculinos mediante la eliminación de la diferenciación sexual misma y la destrucción de la familia biológica como la forma básica de la organización social. Sólo así podrá la mujer liberarse de su biología opresiva y crear su independencia económica y la de los hijos, y surgirán libertades sexuales no alcanzadas hasta hoy.

Sin embargo, el problema radica en que el cuerpo de la mujer se convierte en el criterio que define su existencia y también en el punto central —en términos de libertad— de su biología reproductora. Esta resulta una definición negativa de la libertad —libertad de— cuando lo que necesitamos es un modo de desarrollo humano -libertad para desarrollar la integración del cuerpo y la mente. Sin lugar a dudas, la sexualidad es la opresión específica de las mujeres; esto no quiere decir que abarca la totalidad de su situación o que puede expresar todas las dimensiones del potencial humano. Dice lo que es diferente en las mujeres pero no relaciona a éstas con la estructura general del poder ni puede explicar la complejidad de las relaciones de poder en nuestra sociedad.

Hay además otros problemas. Firestone intenta presentar una síntesis de Marx y Freud. Sin embargo, trata de hacerlo negando el marco social e histórico que plantea Marx, desde el momento en que se refiere a la biología de la mujer como una condición estática y atemporal. Pero la desigualdad es desigualdad sólo en un *contexto social*, mientras que para Firestone lo es en términos de la naturaleza. El cuerpo de los hombres y de las mujeres es biológicamente diferente, pero llamar a esto una desigualdad es imponer una valoración *social* a una diferencia biológica.³¹ Ella reconoce que no es posible justificar un sistema de clase sexual discriminatorio en términos de su origen en la naturaleza, pero tampoco se puede explicar únicamente en estos términos.³² Así, pues, Firestone acepta afectivamente la ideología patriarcal de nuestra propia cultura, cuando lo que se requiere es un análisis de cómo se ha interpretado la sexualidad de la mujer de manera diferente a lo largo de la historia.

31. Algunas personas podrían decir que ser más fuerte significa ser más igual, o que la desigualdad existe biológicamente porque los hombres son más fuertes que las mujeres. Pero ésta no es la tesis de Firestone. Según ella, el papel reproductivo de la mujer está en la raíz de su desigualdad. Históricamente el embarazo convirtió a las mujeres en físicamente vulnerables, pero hoy día esto ya no es tan cierto. Firestone no limita su tesis a la historia sino que la ofrece también como un análisis contemporáneo.

32. Firestone, *Dialectic of sex*, p. 10

29. Shulamith Firestone, *The dialectic of sex* (Nueva York, Bantam Books, 1970), p.9.

30. Ibid., p.8.

Por ejemplo, aunque los papeles sexuales existían en la sociedad feudal, se experimentaron de manera diferente que en la sociedad capitalista avanzada debido a que la vida material económica y sexual era distinta. Aunque la familia nuclear es precapitalista tanto como capitalista, en la práctica se presentan formas diferentes en las distintas sociedades. Saber que hay elementos universales en la opresión de las mujeres es importante, pero tiene poco sentido cuando la especificidad de nuestra existencia se relega a lo universal. Toda la historia puede haber sido patriarcal, pero esto no quiere decir que las diferencias entre los períodos históricos no sean importantes. Son precisamente las especificidades las que permiten aclarar el significado general de la existencia patriarcal. El patriarcado, en este sentido, debería entenderse no meramente como un sistema biológico sino como uno político, con una historia específica.

El marco teórico de Firestone, asocial y ahistórico, se vuelve particularmente restrictivo cuando analiza la tecnología. Ella considera que la tecnología permitirá liberar a la mujer de su cuerpo, gracias a la anticoncepción y la reproducción extrauterina. La tecnología se convierte así en la clave para la liberación de la mujer. Si bien la anticoncepción ha permitido a las mujeres liberarse en muchas formas importantes, sigue en pie la pregunta de si el control de la natalidad, el derecho al aborto y otras medidas similares serán permitidas y aceptadas al grado que el papel reproductor de la mujer no sea ya relevante para su posición social. El análisis de Firestone pierde toda verosimilitud cuando comprendemos que la tecnología constituye una dimensión intrínseca de la estructura de poder de una sociedad. Las necesidades de la clase dominante masculina determinan el desarrollo tecnológico; si un cambio en aquellos que detentan el poder, y por tanto, aquellos que definen los objetivos de la tecnología, es poco probable que ésta llegue a ser liberadora.³³

Lo novedoso del análisis de Firestone consiste en que aísla la opresión sexual de la organización de clase económica de la sociedad, si bien ella misma se da cuenta de que el sufrimiento económico contribuye a la opresión de la mujer por lo menos tanto como cualquier padecimiento femenino.³⁴ Se da bien cuenta de que una mujer, por mejor educada que pueda estar, nunca ganará el mismo dinero

que un hombre; también sufrirá de falta de dinero cuando decida dedicarse al cuidado de los hijos. Esto por sí solo bastaría para invalidar un argumento exclusivamente biológico como base para la revolución que se necesita en la familia. Firestone dice querer relacionar la estructura del sistema económico de clase con sus orígenes en el sistema sexual de clase, pero no consigue hacerlo. Aun si aceptáramos la idea de que la opresión sexual a lo largo de la historia, hoy día los dos sistemas se apoyan entre sí y son mutuamente dependientes, de manera que esta relación sólo se distorsiona cuando se trata de definirla en términos causales y dicotómicos.

El resultado de esta dicotomización es la afirmación teórica de que la opresión sexual es la opresión originaria. No sé qué podría hacer en un plano político con esta posición en una sociedad que superexplota a las mujeres en el contexto general del desempleo y la inflación. Sostener que la opresión sexual es originaria es desunir las verdaderas conexiones de la vida diaria. Y ¿acaso no es esto lo que hizo el propio Marx al centrarse únicamente en la explotación de clase como la contradicción originaria? La realidad social hace más complejas estas abstracciones. Fue en primer lugar la conciencia de que el síndrome de la "contradicción originaria" resultaba incompleto, lo que hizo que surgiera el feminismo radical. ¿No resulta pues irónico que se haya contagiado de esta misma insuficiencia? Tanto Shulamith Firestone como más recientemente Robin Morgan han afirmado su rechazo a esa excesiva simplificación marxista de la realidad política. Pero no necesitamos reemplazarla con la unidimensionalidad del feminismo radical. Si lo que necesitamos es dedicarnos a reestructurar la existencia sexual y de clase, entonces también necesitamos una teoría que integre a ambas.

Las conexiones y relaciones entre el sistema de clase sexual y el sistema de clase económica permanecen indefinidas en los escritos de las feministas radicales. El poder se traba en términos de la mitad de la dicotomía, está basado en lo sexual y el capitalismo no aparece dentro del análisis teórico para determinar el acceso al poder que tienen las mujeres. De manera similar, se mantienen separadas las interacciones entre el patriarcado como sistema de poder y la biología de la mujer. En lugar de considerar una formulación histórica de la opresión de la mujer, se nos presenta un determinismo biológico. El resultado final de esta dicotomización es el de separar la relación entre estas condiciones y las ideologías que las sostienen.

En conclusión, ni los marxistas ni las feministas radicales tratan de manera suficiente las interrelaciones entre las ideas y las condiciones reales. Cuando se segmenta la realidad no es sorprendente que las representaciones ideológicas de ella también se separen de la propia realidad.

33. Es importante saber si los cambios e innovaciones tecnológicas en los métodos de control natal están ligados únicamente a intereses de control de la población es una era de sobrepoblación o si reflejan también cambios fundamentales en la manera en que esta sociedad considera a las mujeres. Es importante saber si las mujeres aún son consideradas como máquinas productoras de niños o no, porque estos puntos de vista podrían terminar por convertir los avances tecnológicos respecto al control natal en una cuestión no progresista.

34. Firestone, *Dialectic of sex*, p.8.

Síntesis: el feminismo social

1) Explotación y opresión

El análisis marxista busca una explicación histórica de las relaciones de poder existentes en términos de las relaciones económicas de clase, mientras que el feminismo radical se ocupa de la realidad biológica del poder. El feminismo socialista, por su parte, analiza el poder en términos de sus orígenes de clase y de sus raíces patriarcales. En un análisis de este tipo, ni el capitalismo ni el patriarcado resultan sistemas autónomos o idénticos sino que son, en la forma que cobran actualmente, mutuamente dependientes. El enfoque sobre las dimensiones raciales autónomas del poder y de la opresión, si bien forma parte integral de un análisis feminista socialista, cae fuera de los límites de este trabajo. Como se podrá ver del análisis de la opresión que haré más adelante, la cuestión de la raza es un factor clave para la definición del poder, pero mi texto se va a centrar únicamente en las relaciones entre sexo y clase como primer paso hacia un análisis más completo de la raza.

Para las feministas socialistas, la opresión y la explotación no son conceptos equivalentes en lo que se refiere a las mujeres y a los miembros de las razas minoritarias, como eran para Marx y Engels. La explotación tiene que ver con la realidad económica de las relaciones capitalistas de clase para hombres y mujeres, mientras que la opresión se refiere a las mujeres y a las minorías definidas dentro de las relaciones patriarcales, raciales y capitalistas. La explotación es lo que les sucede a los obreros hombres y mujeres en la fuerza de trabajo; la opresión de la mujer se debe a su explotación como trabajadora asalariada y también procede de aquellas relaciones que determinan su existencia dentro de la jerarquía patriarcal sexual: en tanto que madre trabajadora doméstica y consumidora. La opresión racial la sitúa dentro de la división racista de la sociedad al lado de su explotación y opresión sexual. La opresión incluye a la explotación pero refleja una realidad más compleja. El poder —o su inversa: la opresión— deriva del sexo, la raza y la clase, y esto se manifiesta a través de las dimensiones materiales como de las dimensiones ideológicas del patriarcado, el racismo y el capitalismo. La opresión refleja las relaciones jerárquicas de la división sexual y racial del trabajo y de la sociedad.

Este análisis se va a limitar a entender la dependencia mutua entre el capitalismo y el patriarcado en la forma en que se practican hoy día, en lo que he decidido llamar el “patriarcado capitalista”. El desarrollo histórico del patriarcado capitalista se inicia desde mediados del siglo XVIII en Inglaterra y desde mediados del XIX en Estados

Unidos. Ambos períodos reflejan el desarrollo de la relación entre el patriarcado y el nuevo capitalismo industrial. Por definición, el patriarcado capitalista se abre paso por entre las dicotomías de clase y sexo, esfera pública y privada, trabajo doméstico y asalariado, familia y economía, lo personal y lo político, y la ideología y las condiciones materiales.

Como ya hemos visto, Marx y Engels consideraron que la opresión del hombre era resultado de su posición de explotado como obrero en la sociedad capitalista. Dieron por sentado que la opresión de la mujer iba paralela a ella y las igualaron cuando sostenían que la esclavitud doméstica era de la misma naturaleza y esencia que la esclavitud asalariada. Marx y Engels reconocieron que la mujer era explotada en tanto que miembro del proletariado si pertenecía a la fuerza de trabajo, pero si estaba relegada a la esclavitud doméstica se la consideraba como esclavo no asalariado. Consideraban que el capitalismo explotaba a la mujer, pero no llegaron a definir cómo el patriarcado y el capitalismo juntos determinaban su opresión. Hoy en día, gracias sobre todo a las especulaciones del feminismo radical, vemos que esta ecuación entre explotación y opresión no sólo resulta problemática sino que, si utilizamos la categorización del propio Marx del trabajo productivo como trabajo asalariado, las esclavas domésticas no están explotadas de la misma manera que los esclavos asalariados. Para que esto fuera cierto se les tendría que pagar un salario.

La reducción de la opresión a la explotación en el análisis marxista descansa sobre la igualación de la estructura económica de clase con la estructura de poder en la sociedad. Para el feminismo socialista la opresión de la mujer se basa en más que en su posición de clase (que es su explotación); también hay que referirse a su posición dentro del patriarcado —tanto estructural como ideológicamente. La relación y el funcionamiento particulares de la organización sexual jerárquica de la sociedad dentro de la estructura de clases o la comprensión de la estructura de clases dentro de la organización sexual de la sociedad se concentran sobre la actividad humana en el patriarcado capitalista. Ambos coexisten y no se pueden entender cuando se los separa de manera artificial. Al tratar con estas cuestiones se debe romper la división entre la existencia material (económica o sexual) y la ideología, porque la división sexual del trabajo y la sociedad, que como ya sabemos sienta las bases del patriarcado, tiene tanto forma material (los propios papeles sexuales) como realidad ideológica (los estereotipos, mitos e ideas que determinan estos papeles). Existen, pues, formando un tejido interno.

Si la existencia de las mujeres está determinada por el capitalismo y el patriarcado a través de las ideologías

y de las instituciones dominantes, resulta que una comprensión aislada del capitalismo (o del patriarcado) no podría abarcar el problema de la opresión de la mujer. Como sostiene Juliet Mitchell, "el derrocamiento de la economía capitalista y el desafío político que esto conlleva no significan por sí mismos una transformación de la ideología patriarcal".³⁵ El derrocamiento tampoco requiere de la destrucción de las instituciones patriarcales. Aunque se practica de manera diferente en cada lugar, la división sexual del trabajo existe en la Unión Soviética, en Cuba y en China. La historia de estas sociedades ha sido diferente y las limitaciones en la lucha contra el patriarcado han estado determinadas por las particularidades de sus culturas. Ha habido progresos reales en la vida de las mujeres, sobre todo en China y en Cuba, pero sería inexacto decir que en esos países no existe una división sexual del trabajo y la sociedad. Sólo recientemente se logró en Cuba que la división sexual del trabajo se contemplara como problema específico de la revolución. El patriarcado abarca, pues, por definición, todas las culturas aunque se pone en práctica de manera diferente en las distintas sociedades vía la institucionalización de la jerarquía sexual. Los perfiles de los papeles sexuales pueden ser diferentes en cada sociedad pero en todas el poder ha residido y reside en el hombre.

Tanto las feministas radicales como las feministas socialistas están de acuerdo en que el patriarcado precede al capitalismo, mientras que los marxistas creen que el patriarcado nació con el capitalismo. Hoy en día, el patriarcado —es decir, el poder del hombre a través de los papeles sexuales en el capitalismo— está institucionalizado en la familia nuclear.³⁶ Mitchell relaciona esto con la "ley del padre prehistórico asesinado".³⁷ Para encontrar la verdadera raíz del patriarcado en este crimen mítico entre los hombres en los albores de nuestra vida como grupo social, Mitchell se arriesga a plantear al patriarcado más en términos de la ideología que como tal produce que en relación con su formulación

material dentro de la confrontación entre el hombre y la mujer. Ella fundamenta el complejo de Edipo en la cultura patriarcal universal y, sin embargo, la cultura la define en términos de un sistema de intercambio que actualmente existe sobre todo en su forma ideológica. Para Mitchell el patriarcado precede al capitalismo a través de la existencia universal del complejo de Edipo. Sin embargo, yo sostengo que el patriarcado precede al capitalismo a través de la existencia de la organización sexual de la sociedad que deriva de interpretaciones ideológicas y políticas de diferencia biológica. En otras palabras, los hombres han decidido interpretar y utilizar políticamente el hecho de que las mujeres son las reproductoras de la humanidad. Por este hecho de la reproducción y del control político que han hecho los hombres de él, las relaciones de reproducción han surgido como una formulación específica de la opresión de la mujer. Una cultura patriarcal se traslada de un período histórico a otro sólo para proteger la jerarquía sexual de la sociedad.

Hoy en día la división sexual de la sociedad está basada en diferencias reales que se han acumulado después de años de presión ideológica. Las condiciones materiales determinan las ideologías necesarias correspondientes y éstas a su vez tienen un impacto sobre la realidad y la modifican. Se trata de una doble corriente: las mujeres son producto de su historia social y al mismo tiempo pueden determinar sus propias vidas.

Para las feministas socialistas, el materialismo histórico no se define en términos de las relaciones de producción sin comprender su conexión con las relaciones que surgen de la sexualidad de la mujer, es decir, las relaciones de reproducción.³⁸ Las formulaciones ideológicas de estas relaciones son fundamentales. La comprensión del materialismo feminista nos debe llevar a la comprensión de la existencia específica de las mujeres dentro de la sociedad capitalista patriarcal. Ambas concepciones generales, la de los marxistas en términos de clase y la de las feministas radicales en términos de sexo, encubren la realidad de las relaciones de poder en la vida de las mujeres.

2) Las pioneras del materialismo feminista: de Beauvoir y Mitchell

Simone Beauvoir analiza la interrelación entre sexualidad e historia en su libro *El segundo sexo*. Aunque para ella "la división de los sexos constituye un factor biológico y no

35. Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and feminism* (Nueva York, Pantheon, 1974), p.414. Dentro del movimiento de las mujeres hoy en día, se está dando un diálogo muy variado respecto a las dimensiones y al significado del feminismo socialista y apenas se están formulando correctamente los problemas.

36. Sheila Rowbotham, en *Woman's consciousness, man's world* (Baltimore, Penguin, 1973), p.17, define la autoridad patriarcal como "basada en el control sobre la capacidad productiva de la mujer y sobre su persona". Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and feminism*, pp. 407-408, considera que el patriarcado determina a las mujeres como objetos de intercambio basándose para ello en la explotación de su papel como reproductoras. Según esta autora, "no se trata de cambiar (o de acabar con) quién tiene a los bebés o cómo los tiene, se trata de derrocar al patriarcado" (p. 416).

37. Mitchell, *Psychoanalysis and feminism*.

38. Véase Rowbotham, *Women, resistance and revolution*, para el empleo de este modelo de materialismo histórico en el estudio de la historia.

un acontecimiento de la historia humana”,³⁹ de cualquier forma sostiene que “debemos considerar los factores de la biología en su contexto ontológico, económico, social y psicológico”.⁴⁰ Ella comprendió que las mujeres estaban determinadas por los hombres y por lo tanto estereotipadas en el papel del “otro”, pero también se dio cuenta con claridad de que el monismo sexual de Freud y el monismo económico de Engels resultan inapropiados para un análisis completo de la opresión de la mujer.⁴¹

Estas primeras especulaciones de Beauvoir fueron posteriormente ampliadas por Juliet Mitchell en su libro *Woman's estate*, en el que emprende una crítica rigurosa a la teoría socialista clásica que coloca la opresión de la mujer dentro de los límites demasiado estrechos de la familia.⁴² rechazó también la reducción del problema de la mujer a su incapacidad para trabajar,⁴³ lo que acentúa su subordinación a las instituciones de la propiedad privada⁴⁴ y la explotación clasista.

En lugar de eso, la carencia de poder que padece la mujer en la sociedad capitalista está basada en cuatro estructuras básicas: las de la producción, reproducción, sexualidad y socialización de los niños. La capacidad biológica de la mujer determina sus objetivos sociales y económicos. La maternidad ha establecido a la familia como una necesidad histórica y ésta se ha convertido en el mundo de la mujer. Por eso la mujer ha quedado excluida de la producción y de la vida pública, resultando con ello la desigualdad sexual.

La familia en el capitalismo refuerza la condición de opresión de la mujer. Ella sostiene al capitalismo proporcionándole una forma de conservar la tranquilidad en medio del desorden que constituye una gran parte de la sociedad. Además, lo sostiene económicamente porque le proporciona una fuerza de trabajo productiva y un mercado para el consumo en masa.⁴⁵ La familia también desempeña un papel ideológico puesto que cultiva la creen-

cia en el individualismo, la libertad y la igualdad, básicos para conformar la estructura de creencias de la sociedad, aunque estén en contradicción con la realidad económica y social.⁴⁶ Mitchell concluye que al enfocar exclusivamente la cuestión de la destrucción de la familia la situación de la mujer no necesariamente se va a modificar de manera sustancial. Para esta autora, “el socialismo no significa propiamente la abolición de la familia sino la diversificación de las relaciones socialmente aceptadas que de manera rígida y violenta están comprendidas en ella.”⁴⁷

La importancia del análisis de Mitchell radica en el hecho de que se centra en la carencia de poder que experimentan las mujeres por ser seres reproductores, seres sexuales, individuos trabajadores y socializadores de los niños, es decir, en todas las dimensiones de sus actividades. Aclara que la opresión de la mujer se basa en parte en el sostén que da la familia al sistema capitalista. Si bien el poder es visto como una realidad compleja, aún sentimos la necesidad de clarificar las relaciones entre la familia y la economía política en la sociedad capitalista patriarcal. Mitchell nos ha permitido comprender a la familia dentro de la sociedad capitalista.

3) La división sexual del trabajo y la sociedad en el patriarcado capitalista: hacia una nueva teoría feminista

Uno de los problemas que encontramos al tratar de analizar las interrelaciones entre el patriarcado y el capitalismo es que nuestro lenguaje se refiere a la familia y a la economía como sistemas separados. Sin embargo, *la división sexual jerárquica del trabajo las surca a ambas*. El patriarcado y el capitalismo operan dentro de la división sexual del trabajo y la sociedad más bien que dentro de la familia. Una división sexual del trabajo y la sociedad que determina la actividad de la gente, sus propósitos, deseos y sueños de acuerdo con su sexo biológico, está en la base del patriarcado y del capitalismo: divide a los hombres y a las mujeres y los coloca en sus respectivos papeles sexuales jerarquizados ade-

39. Simone de Beauvoir, *The second sex* (Nueva York, Bantam, 1952), p. XIX.

40. *Ibid.*, p. 33.

41. *Ibid.*, p. 54.

42. Juliet Mitchell, *Women: the longest revolution* (folleto publicado por Free Press) y *Woman's estate* (Nueva York, pantheon, 1974).

43. Mitchell, *Longest revolution*, p.4. Se ha señalado que la propia Mitchell no comprendió completamente el papel esencial que desempeñan las mujeres en la sociedad en tanto que trabajadoras. Ella las llamó fuerza de trabajo marginal o de reserva en lugar de verlas como necesarias para la economía, tanto en el plano del trabajo doméstico como del trabajo asalariado.

44. *Ibid.*, p. 6.

45. Mitchell, *Woman's estate*, p. 155

46. *Ibid.*, p. 156

47. Mitcehl, *Longest revolution*, p. 28. Es interesante que su libro *Psychoanalysis and feminism* la autora se centra en la p. 374 en la relación existente entre las familias como clave para comprender a las mujeres dentro de la cultura patriarcal. Esta relación interfamiliar distingue a la sociedad humana de otros grupos de primates. “El intercambio de mujeres controlado legalmente es el factor básico que distingue a la especie humana de todos los demás primates, desde un punto de vista cultural”, p. 372. De ahí que socialmente sea necesario para la estructura de parentesco tener un intercambio exógamo. La psicología del patriarcado que construye Michell está basada en las relaciones de la estructura de parentesco.

más de estructurar sus deberes en relación con el dominio específico de la familia y dentro de la economía.

La afirmación de la dependencia mutua entre patriarcado y capitalismo no sólo reconoce la maleabilidad que tiene el patriarcado para adaptarse a las necesidades del capital sino también a la inversa: la maleabilidad del capital para adaptarse a las necesidades del patriarcado. Cuando afirmamos que el capitalismo necesita del patriarcado para poder funcionar de manera eficiente, lo que en realidad hacemos es señalar que la supremacía masculina, en tanto que sistema de jerarquía sexual, proporciona al capitalismo (y a los sistemas anteriores a él) el orden y control que le son necesarios. Este sistema patriarcal de control es por lo tanto absolutamente necesario para el funcionamiento uniforme de la sociedad y del sistema económico y de ahí que no se lo pueda debilitar. Este argumento sirve para subrayar la importancia del sistema de control cultural, social, económico y político que emana del sistema de la supremacía masculina. En la medida en que el interés por la ganancia y por el control social se encuentran inextricablemente relacionados (pero que no se puedan reducir el uno al otro), el patriarcado y el capitalismo serán un **proceso integral**; elementos específicos de cada sistema son necesarios para el otro.

El capitalismo usa al patriarcado y el patriarcado está determinado por las necesidades del capital. Esta afirmación no socava lo dicho anteriormente de que, al mismo tiempo que un sistema utiliza al otro, debe organizarse en función de las necesidades de ese otro precisamente para proteger las propiedades específicas que aquél tiene. De otra forma, el otro sistema perdería su carácter específico y con ello su valor excepcional. para repetir esto de la manera más sencilla posible: el patriarcado (como supremacía masculina) proporciona la organización sexual jerárquica de la sociedad necesaria para el control político, y en tanto que sistema político no se puede reducir a su estructura económica; mientras que el capitalismo como sistema económico de clase, impulsado por la búsqueda de ganancias, alimenta al orden patriarcal. Juntos forman la economía política de la sociedad, no únicamente uno o el otro, sino una combinación muy particular de los dos. Sin embargo, esta afirmación deja algunos problemas por resolver pues separa las relaciones que existen dentro de ambas esferas. Por ejemplo, el capitalismo ha establecido una serie de controles que emanan directamente de las relaciones económicas de clase de la sociedad y de su organización en los lugares de trabajo y parece que acepta la existencia de una armonía entre ambos sistemas en todos los niveles. Sin embargo, cuando nos movemos más adelante, hacia el capitalismo avanzado, podemos ver lo difícil que se va volviendo esta relación. Conforme las mujeres ingresan cada vez más en la fuerza de traba-

jo, una parte del control de las relaciones familiares patriarcales se ve socavada, o, lo que es lo mismo, la doble jornada se hace obvia. Además, el mantener a las mujeres como en un ghetto dentro de la fuerza de trabajo mantiene al mismo tiempo un sistema de control jerárquico sobre éstas, tanto sexual como económico, lo que deja intacta la jerarquía sexual de la sociedad. Este respeto hacia la jerarquía y el control patriarcales se puede observar en el hecho mismo de que la búsqueda de mano de obra barata no ha llevado a la total integración de las mujeres en todas las partes de la fuerza de trabajo. A pesar de que la fuerza de trabajo de la mujer es más barata, el sistema de control que mantiene el orden necesario de la sociedad y con él la baratura de la mano de obra de la mujer debe protegerse y eso lo consigue segregando a las mujeres en la fuerza de trabajo. Con todo, la **justificación** de la doble jornada de la mujer y de los salarios desiguales está menos bien garantizada hoy en día.

Es importante señalar la discrepancia entre la ideología patriarcal y la realidad de la vida de las mujeres. Aunque todas han sido definidas como madres (y como no trabajadoras), casi el 45% de las mujeres en Estados Unidos (38.6 millones) están en la fuerza de trabajo asalariada y casi todas trabajan en el hogar. Casi un cuarto de todas las mujeres trabajadoras son solteras, el 19% son viudas, divorciadas o separadas y otro 26% están casadas con hombres que ganan menos de 10,000 dólares al año.⁴⁸ Sin embargo, por el hecho de que las mujeres no son definidas como trabajadoras dentro de la ideología dominante, no se les paga por su trabajo o se les paga menos que a los hombres. La definición sexual de la mujer como madre o bien la mantiene dentro de su casa haciendo trabajo no pagado o bien hace que sea contratada con un salario menor por su inferioridad sexual previamente determinada. Dadas las tasas actuales de desempleo, las mujeres o bien no encuentran de plano trabajo o bien reciben un salario todavía menor. La división sexual del trabajo y la sociedad permanece intacta incluso por lo que toca a aquellas mujeres situadas dentro de la economía salarial. La ideología se adapta a esto definiendo a las mujeres como madres trabajadoras y los dos trabajos se hacen por menos que el precio de uno solo.

Todos los procesos incluidos en el trabajo doméstico colaboran a perpetuar la sociedad la sociedad existente: 1) las mujeres estabilizan las estructuras patriarcales (la familia, ama de casa, madre, etc.) al cumplir con estos papeles; 2) de manera simultánea las mujeres están reproduciendo a los nuevos trabajadores tanto para la fuerza de trabajo asalariada como para la no asalariada. Ellas cuidan de los hombres y los niños de la sociedad; 3) trabajan también entro de

48. Newsweek, 6 de diciembre de 1976, p. 69

la fuerza de trabajo con menores salarios; 4) estabilizan la economía gracias a su papel de consumidoras. Si el otro lado de la producción es el consumo, el otro lado del capitalismo es el patriarcado.

Aunque esta división sexual del trabajo y de la sociedad es anterior al capitalismo, se ha venido institucionalizando cada vez más y definiendo específicamente en términos de la familia nuclear debido a las necesidades del capitalismo avanzado. Hoy en día tienen mucho más forma y estructura de las que tenía en las sociedades precapitalistas.⁴⁹ En éstas, los hombres las mujeres y los niños trabajan juntos en la casa, la granja o la tierra para producir los bienes necesarios para sus vidas. Las mujeres eran las que procreaban y criaban a los niños pero la organización del trabajo limitó el impacto de esta distinción por papeles sexuales. Con el surgimiento del capitalismo industrial los hombres fueron sacados de sus casas y llevados a la economía del trabajo asalariado. Las mujeres se vieron relegadas a la casa y cada vez más los hombres las fueron considerando como no productivas, incluso cuando muchas de ellas trabajaban también en las fábricas. Así se les terminó por considerar únicamente en términos de sus papeles sexuales. Si bien las mujeres eran madres antes del capitalismo industrial, este papel no era excluyente, y en cambio en el capitalismo industrial las mujeres se convirtieron en amas de casa: "El ama de casa surgió junto con el proletariado -trabajadores ambos característicos de la sociedad capitalista desarrollada."⁵⁰ El trabajo que las mujeres siguieron desempeñando en el hogar no fue considerado como tal. El trabajo productivo fue definido como trabajo asalariado, es decir, aquel que produce plusvalor, capital.

Por lo tanto, las condiciones de producción en la sociedad determinan y moldean la producción, la reproducción y el consumo en la familia. Así también el modo de producción, reproducción y consumo de la familia influyen en la producción de mercancías. Ambas trabajan juntas para determinar la economía política. Dentro de una economía capitalista patriarcal (en la que el lucro, que requiere un sistema de orden político y de control, es la prioridad de la clase dominante), la división sexual del trabajo y la sociedad cumple con un propósito específico que es el de estabilizar a la sociedad a través de la familia a la vez que organiza un dominio del trabajo, el trabajo doméstico, para el que no hay paga (las amas de casa) o

si la hua es muy limitada (las trabajadoras domésticas asalariadas) o en todo caso desigual (dentro de la fuerza de trabajo asalariada). Esta categoría muestra el efecto último que tiene sobre las mujeres la división sexual del trabajo dentro de la estructura de clases. Su posición como trabajador asalariado está definida en los términos de su ser mujer, mismos que son un reflejo directo de las divisiones sexuales jerárquicas en una sociedad organizada en torno al motivo de lucro.

La burguesía como clase se beneficia de la disposición básica del trabajo de las mujeres, mientras que todos los hombres como individuos se benefician del trabajo que hacen las mujeres para ellos dentro de la casa. Todos los hombres, independientemente de su clase (aunque de manera diferente), se benefician del sistema de privilegios que adquieren dentro de la sociedad patriarcal. Este sistema de privilegios no podría organizarse como tal si la ideología y las estructuras de la jerarquía masculina no fueran fundamentales para la sociedad. Es esta jerarquía la que protege la división sexual del trabajo y la sociedad junto con las necesidades artificiales que han sido readas con el sistema de clases.

El deseo de la clase dominante de preservar a la familia refleja su compromiso con una división del trabajo que no solamente le asegure el más alto provecho sino que también organice jerárquicamente a la sociedad tanto en lo cultural como en lo político. Cuando se recusa la división del trabajo, sobre todo en términos de su relación con el orden capitalista, se recusa una de las formas básicas de organización del trabajo (aquella que influye específicamente en el trabajo pero que tiene amplias ramificaciones en toda la sociedad). Esta recusación pone en peligro una fuerza de trabajo mancomunada libre, que se infiltra en casi todos los aspectos de la vida, y una fuerza de trabajo mancomunada barata así como la organización social y política fundamental de la sociedad, que es la jerarquía sexual misma. El mismo orden y control que derevan de estos arreglos de poder implicados en la jerarquización sexual de la sociedad serían destruidos.

Si entendemos que hay principalmente dos clases de trabajo en la sociedad capitalista: el trabajo asalariado y el trabajo doméstico, entendemos que es necesario cambiar nuestra manera de pensar sobre los trabajadores. Lo que debemos hacer es comenzar a entender qué significa para las mujeres la clase. No sólo debemos volver a examinar la forma en que las mujeres han sido adaptadas a las categorías de clase sino que también debemos redefinir las categorías mismas. Debemos definir las clases en términos de la compleja realidad de la mujer y de su conciencia de esa realidad.

Hoy en día las categorías de clase están determinadas en primer término por el hombre y una mujer es asignada a una clase sobre la base de la relación que tenga su marido con los medios de producción; la mujer no es considerada

49. Véase Linda Gordon, *Families* (folleto publicado por Free Press); A. Gordon, M. J. Buhle, N. Schram, "Women in American society", *Radical America*, 5 (julio-agosto de 1971); Mitchell, *Psychoanalysis and feminism*; Mary Ryan, *Womanhood in America* (Nueva York, Franklin Watts, 1975); R. Baxandall, L. Gordon, S. Reverby, *America's working women* (nueva York, Vintage, 1976); Zaretsky, *Capitalism*.

50. Zaretsky, *Capitalismo*, p.114

como un ser autónomo. ¿Según qué criterios se estipula que una mujer pertenece a la clase media? ¿Qué quiere decir que la vida de una mujer de clase media es "más fácil" que la vida de una mujer de la clase obrera, cuando su posición es significativamente diferente de la de un hombre de la clase media? ¿Qué decir de la mujer que no gana nada de dinero (pues es ama de casa) y que así y todo se la considera de clase media porque su marido sí lo es? ¿Dispone acaso ella de la misma libertad, autonomía o control sobre su vida como su marido que gana el dinero a su propio modo? ¿Cómo se compara su posición con la de una mujer soltera que tiene un trabajo con un salario bajo?

Es obvio que un hombre que es clasificado dentro de la clase alta o media (lo que sea que esto pueda querer decir) tiene más dinero, poder, seguridad y libertad de elección que su contaparte femenina. La mayoría de las mujeres son esposas y madres, dependientes en todo o en parte de que las mantenga un hombre y aquello que el Hombre otorga, bien lo puede quitar.⁵¹

Con estas cuestiones no quiero decir que las clasificaciones de clase no tengan significación alguna o que los privilegios de clase no existan entre las mujeres, o que las amas de casa (trabajadoras domésticas) constituyan por sí mismas una clase. Lo que quiero decir es que no podemos saber cuáles son nuestras reales diferencias de clase hasta que enfrentemos éstas con nuestras semejanzas reales en tanto que mujeres. Lo que propongo es desarrollar un vocabulario y herramientas conceptuales con las cuales tratar el problema del poder diferenciarse entre las mujeres en términos de su relación con los hombres y la estructura de clase, la producción y la reproducción, el trabajo doméstico y el trabajo asalariado y los dominios público y privado de la vida, etc. Sólo entonces podremos observar cuál es el efecto que esto tiene sobre nosotras para organizarnos. Debemos entender nuestras semejanzas y diferencias si queremos ser capaces de trabajar juntas para cambiar la sociedad. Aunque nuestras diferencias nos dividan, nuestras semejanzas pasan a través de todo para de alguna manera redefinir estos conflictos.

Un análisis de clase feminista debe comenzar con las distinciones hechas entre las mujeres en términos del trabajo que desempeñan dentro de la economía como un todo - distinciones entre las mujeres que trabajan fuera del hogar (las profesionistas y las no profesionistas), entre las trabajadoras domésticas (aquellas que no trabajan fuera del hogar y aquellas que además del hogar trabajan fuera), mujeres que reciben beneficencia, mujeres desempleadas y mujeres ricas que no trabajan. Estas distinciones de clase deben además ser definidas en términos de raza y de situación matri-

monial. Después debemos estudiar cómo las mujeres en cada una de estas categorías comparten experiencias con otras categorías de mujeres en las actividades de reproducción, crianza de los niños, sexualidad, consumo, sostenimiento del hogar. Lo que vamos a descubrir en este análisis exploratorio de clase feminista va a ser un patrón muy complejo y variado cuya conceptualización múltiple refleja la complejidad de las diferencias de sexo y clase en la realidad de la vida y la experiencia de las mujeres. (El modelo se presenta en la página siguiente).

Este modelo sirve para dirigir nuestra atención a las diferencias de clase dentro del contexto de la relación básica entre la jerarquía sexual de la sociedad y el capitalismo. Esperamos que el análisis feminista socialista pueda seguir explorando las relaciones entre estos sistemas que en esencia no están separados. Un análisis de clase feminista de este tipo va a tratar con las diferentes realidades económicas de las mujeres y va a mostrarlas como determinadas principalmente por el contexto de las necesidades patriarcales y capitalistas. Las mujeres en tanto que tales comparten posiciones económicas semejantes y sin embargo están divididas a través de la estructura familiar hasta experimentar las diferencias económicas reales de clase. Un examen de este tipo debe tratar de verificar el potencial de la mujer para vivir en comunidad social en lugar de en casas aisladas, sus potencialidades para realizar trabajo creativo en lugar de un trabajo enajenante o sin sentido, sus potencialidades para una conciencia crítica en oposición a la falsa conciencia y, además, sus potencialidades para una sexualidad desinhibida que surgirá de las nuevas concepciones sobre la sexualidad.

Repro- Crianza Sosteni- Sexuali- Consu-
ducción de los miento dad mo
hijos del hogar

	Repro- ducción	Crianza de los hijos	Sosteni- miento del hogar	Sexuali- dad	Consu- mo
Mujeres desempleadas.					
Beneficencia					
Trabajadoras domésticas (amas de casa)					
Mujeres que trabajan fuera de casa (no profesionistas)					
Mujeres que trabajan fue- ra de casa (profesionistas)					
Mujeres adineradas que no trabajan (ni en su pro- pia casa).					

51. Ellen Willis, "Economic reality and the limits of feminism", Ms. 1 (junio de 1973), p. 110.

4) Algunas notas sobre la estrategia

¿Qué significa todo lo anterior en términos de una estrategia para la revolución? Primero, las concepciones existentes sobre un proletariado potencialmente revolucionario resultan inadecuadas para los objetivos del feminismo socialista. Segundo, hay serias dudas sobre si el potencial definido en los términos marxistas clásicos se volverá algún día realidad en Estados Unidos. Y, aunque yo creo que el desarrollo de la teoría y de la estrategia deben ir interrelacionados, los veo como dos actividades de alguna manera separadas. La teoría nos permite pensar sobre nuevas posibilidades. La estrategia resulta de esas posibilidades.

Este trabajo se ha ocupado de desarrollar la teoría feminista socialista y dudo un poco sobre si tratar de derivar afirmaciones de estrategia a partir de ella. La estrategia tendrá que articularse de manera completa a partir de los intentos de utilizar la teoría. Cuando se trata de definir la estrategia de manera abstracta a partir de las nuevas aseveraciones que van surgiendo de la teoría, hay una gran tendencia a imponer las estrategias revolucionarias ya existentes sobre la realidad; éstas tienden a limitar y a distorsionar las nuevas posibilidades de organización para un cambio revolucionario.

La importancia de la estrategia socialista feminista, en la medida en que existe, es que surge de las luchas cotidianas de las mujeres en la producción, reproducción y consumo. El potencial para la conciencia revolucionaria deriva del hecho de que las mujeres están agobiadas tanto en el hogar como en el trabajo. Las mujeres participan en la fuerza de trabajo por menos dinero y sostienen el sistema familiar con menos. A partir de esta base se puede desarrollar la conciencia. Las mujeres tienen que organizar la acción política y desarrollar la conciencia política sobre la opresión de que son víctimas con base en la comprensión de cómo está relacionado todo esto con la división capitalista del trabajo. Como sostiene Nancy Hartsock: "El poder del feminismo surge del contacto con la vida cotidiana. La significación del feminismo surge del contacto con la vida cotidiana. La significación del feminismo contemporáneo estriba en la reinención de un modo de análisis que tiene el poder de comprender y por lo tanto de transformar la vida cotidiana."⁵²

Debemos, sin embargo, preguntar: ¿a la vida cotidiana de quién nos referimos? Si bien hay diferencias reales en la vida diaria de las mujeres, también hay puntos de contacto que proporcionan una base para la organización interclasista. Y aunque deben reconocerse las diferencias (y establecer las prioridades políticas), la lucha feminista comienza de aquella base común que deriva de los papeles específicos que comparten las mujeres en el patriarcado.

Muchas feministas socialistas empezaron siendo feministas radicales. Sentían su opresión como mujeres y después, conforme fueron entendiendo el papel que desempeñaban el capitalismo en este sistema de opresión, se comprometieron también con el socialismo. De manera similar, cada vez más y más trabajadoras domésticas están empezando a comprender que sus vidas diarias son parte de un sistema mucho más amplio. Las mujeres que trabajan fuera de la casa, tanto las profesionistas como las que no lo son, soportan las presiones y ansiedades que representa ser además buenas madres y cuidadoras del hogar, y con ello están adquiriendo conciencia de su doble jornada.

Los hombres de izquierda y las mujeres socialistas sostienen que las mujeres como tales no se pueden organizar debido a su aislamiento dentro del hogar y a su compromiso con la clase de sus esposos. Si bien no es posible la organización interclasista en todas las cuestiones que atañen a las mujeres, debido a los propios conflictos de clase entre ellas, sí es posible, en cambio, en torno a problemas como el aborto, el cuidado de la salud, la violación, el cuidado de los niños. Vale la pena intentar este tipo de organización si nos enfrentamos con toda conciencia a nuestras diferencias de clase y establecernos prioridades en términos de ellas en lugar de tratar de ignorarlas. Al mismo tiempo, las vidas de las mujeres son muy similares dados los controles patriarcales. Solamente necesitamos estar más conscientes de cómo opera esto y entonces podremos estructurar nuestra acción política en función de ello. Nunca se ha intentado una estrategia para abarcar a todas las mujeres. Es inútil repetir que su implementación será difícil, pero ya está en proceso el principio, a partir del momento en que las mujeres han tratado de asumir cierto control sobre sus propias vidas.

52. Nancy Hartsock, "Feminist theory and the development of revolutionary strategy" (Johns Hopkins University, inédito), p. 19, y más adelante en este mismo libro. Algunas partes de este trabajo aparecieron con el título de "Fundamental feminism: process and perspective", *Quest*, 2, núm. 2 (otoño de 1975), pp. 67-79

Sociología Feminista: Una visión general de Teoría Contemporánea*

Janet Saltzman Chafetz



* Extracto de la introducción del libro *Feminist Sociology*

Introducción

"Sociología Feminista: Una revisión de teorías contemporáneas" es un sondeo de las variantes del pensamiento sociológico contemporáneo (desde 1970 aproximadamente) que podría ser razonablemente subsumido en la rúbrica de teoría feminista. Espero presentar el abanico de las perspectivas teóricas feministas en sociología y disciplinas hermanas que pueden ser usadas por los sociólogos directamente en sus esfuerzos por entender la compleja relación entre el género y un gran número de fenómenos sociales. El libro, sin embargo, no está diseñado para ser un tratamiento en profundidad o definitivo de la teoría sociológica feminista.

Entre los sociólogos que comparten un interés en el estudio del género, hay un amplio consenso de que hay muchos tipos de teorías feministas. Al igual como existe poco acuerdo acerca de qué constituye la teoría sociológica, no existe consenso acerca de qué es la teoría feminista. Tampoco está muy claro qué distingue la teoría feminista de otras teorías que tratan con asuntos del género.

Generalmente visualizo el estudio de la teoría en la misma perspectiva en que muchos visualizan los métodos sociológicos: como un conjunto diverso de herramientas prácticas de las cuales podemos seleccionar aquellas de mayor utilidad para resolver cualquier problema intelectual o práctico dado. Entre más herramientas tengamos a nuestra disposición podemos entender más adecuadamente aquello que buscamos entender. Mi meta es guiar a los sociólogos hacia un entendimiento de cuáles perspectivas teóricas son más adecuadas para qué temas de manera que ellos puedan sintetizar y combinar aquellas que son útiles en el estudio e un tópico dado. Este proceso requiere que cada teoría sea críticamente evaluada. Sin embargo, decidí no explotar las deficiencias empíricas, lógicas y conceptuales, frecuentemente discutidas y debatidas extensamente en la literatura de las teorías revisadas aquí. Me concentraré en presentar simplemente un balance conciso, y espero no sesgado, de las teorías seleccionadas.

Teoría

En este libro "teoría" se considera cualquier intento sistemático de entender o explicar: responder preguntas de por qué, cómo o cuáles son las consecuencias de un fenómeno dado. La teoría sociológica está integralmente relacionada con la investigación; funciona para explicar aquello que conocemos —o podemos conocer— empíricamente acerca de la realidad social. En este sentido, la teoría es responsable de las pruebas empíricas y la verificación potencial. Excluyo de esta consideración, por lo tanto, cualquier discusión normativa o filosófica sobre el género que sea intrínsecamente improbable. También he omitido discusiones que son simplemente críticas de los trabajos de otros, las discusiones epistemológicas preocupadas de cómo las feministas deberían proceder en la construcción de teorías y los trabajos que son básicamente descripciones o pruebas de hipótesis empíricas.

Justamente como la sociología en los años recientes ha presenciado el florecimiento de investigaciones y teorías sobre el género, así también lo han hecho las otras ciencias sociales y del comportamiento (especialmente la psicología y la antropología) y las humanidades (especialmente la filosofía, historia, literatura y lingüística). Si bien estas disciplinas contribuyen de manera fundamental a nuestro entendimiento del género y la sociedad, está más allá del alcance de este libro revisar todas sus contribuciones. Aunque mi enfoque será principalmente sociológico, serán incluidas otras teorías sociales de otras disciplinas. Las bases para la selección de estas teorías son tres: 1) que reflejen una tradición específica de la teoría sociológica; 2) que sean potencialmente muy útiles para el trabajo de los y las sociólogas feministas; o 3) que hayan sido ampliamente citadas en la literatura sociológica. En particular, ha sido incluido un número de teorías antropológicas feministas.

La sociología y la antropología se dedican fundamentalmente a los mismos grandes temas, especialmente a aquellos que constituyen el foco de este libro, aunque ellas difieran teórica y metodológicamente en cierta medida. Por mucho, los sociólogos estudian sociedades más complejas, los antropólogos las más simples, frecuentemente sociedades campesinas o tribales. Las teorías de una son frecuentemente usadas por los otros. Los datos, conceptos y teorías de la antropología feminista han sido especialmente influyentes en el desarrollo del reciente pensamiento feminista al nivel macro en la sociología. Muchas de las teorías de la

psicología social feminista han sido influenciadas fuertemente por las teorías e investigaciones en los campos de la psicología y el psicoanálisis. Estos campos están también bien representados en las discusiones de teoría a nivel micro a lo largo del libro.

En cada uno de los cuatro capítulos, un tema básico será examinado desde la perspectiva de varias tradiciones teóricas. Primero serán revisados los análisis de las *causas* de la desigualdad de género (estratificación sexual, patriarcado, sexismo, dominación masculina, opresión femenina). Luego serán cubiertas las explicaciones sobre los mecanismos que mantienen los sistemas de desigualdad de género. Tercero, serán consideradas las discusiones de las consecuencias no relacionadas al género que se derivan de la desigualdad y diferenciación de género, finalmente será presentada una revisión de las perspectivas sobre el asunto de cómo cambiar hacia una mayor igualdad de géneros.

Al seleccionar estos cuatro temas teóricos, he obviamente ignorado muchos otros que podrían haber sido abordados. Mi intención en este libro es clarificar el rango de perspectivas teóricas disponibles para los (as) sociólogos (as) feministas contemporáneos. He escogido cuatro temas que colectivamente parecen cumplir varios objetivos. Primero, nos dan una gran oportunidad para escoger una muestra del total de las perspectivas. Segundo, permiten yuxtaponer diferentes perspectivas sobre el mismo tema. Tercero, por ser suficientemente generales son potencialmente aplicables históricamente y a distintas culturas. Cuarto, nos refieren a fenómenos empíricamente observables. Finalmente, nos presentan la quinta esencia del nivel del análisis sociológico: la estructura, o patrones regulares, de fenómenos sociales. En efecto, estos temas pueden verse como la versión de género de lo que ha sido, desde el inicio de nuestra disciplina, cuatro de los problemas teóricos más fundamentales y frecuentemente abordados: los orígenes de las características socioestructurales, especialmente de los sistemas de desigualdad; las consecuencias (funciones) de tales estructuras; los mecanismos que reproducen el status quo; y los mecanismos para cambiar el status quo.

Las perspectivas teóricas feministas sobre los cuatro temas presentados pueden dividirse simplemente en dos tipos: macro-estructurales y micro-interaccionales. El nivel micro se refiere a la interacción cara - a - cara entre la gente y aquellos tipos de grupos, tales como la familia y la pareja, en los cuales ocurre este tipo de interacción. El nivel macro se refiere a agrupaciones mayores en las cuales las relaciones son secundarias o indirectas; éstas incluyen organizaciones formales, el gobierno, la economía y la sociedad misma. También incluyo en el nivel macro aquellas definiciones sociales ampliamente

aceptadas encarnadas en las religiones, ideologías y normas sociales. Lo macroestructural incluye versiones feministas de análisis marxista, varias teorías antropológicas y teorías sociológicas eclécticas. Entiendo como eclécticas aquellas teorías que no están ni enraizadas en, ni representan revisiones explícitas o expansiones de, cualquier teoría social específica. Las perspectivas de micro - interacción incluyen versiones feministas derivadas de teorías psicoanalíticas: el interaccionismo simbólico y las orientaciones etnometodológicas, que para simplificar las agruparemos bajo la rúbrica de "perspectivas de la vida cotidiana"; y las teorías del aprendizaje social y el desarrollo cognitivo, las cuales serán colectivamente consideradas como "perspectivas de la socialización". Las versiones feministas de la teoría de los roles y la teoría del intercambio están incluidas también. Todas las perspectivas tienen variantes macro - estructurales y micro - interaccionales. No intento sugerir que existe una homogeneidad completa en cada una de estas categorías de la teoría feminista, ni tampoco en las tradiciones teóricas mayores que ellas reflejan. Existe tanto diversidad interna como cruces entre ellas. No obstante, he encontrado que al usar este esquema particular para categorizar y discutir las varias teorías puedo maximizar su cobertura sin complicar la discusión innecesariamente.

Ninguna de las teorías feministas aborda todos los cuatro temas alrededor de la desigualdad de género. La mayoría trata uno o dos de ellos como su preocupación central y cuando mucho, abordan los otros de una forma periférica y a veces implícita. Las causas de la desigualdad de género son abordadas principalmente por las teorías macro-estructurales. Los mecanismos que mantienen el status quo constituyen el foco central de las teorías micro-interaccionales, aunque muchas teorías macro-estructurales ponen atención a éste tema. Las teorías de tipo general deberían incluir las discusiones sobre las consecuencias de la desigualdad de género, pero con mucha frecuencia no lo hacen. Finalmente, mientras que el cambio social es por definición una preocupación y compromiso de todas las teorías feministas (como explicaré pronto), la habilidad de las varias formulaciones teóricas para explicar adecuadamente los mecanismos de cambio o para proporcionar estrategias derivadas de la teoría para facilitar el cambio es muy variada al interior de las categorías de la teoría.

En este capítulo revisaré brevemente las tradiciones teóricas generales que sirven como antecedentes para las versiones feministas particulares a discutirse en capítulos posteriores. Sin embargo, antes de entrar en el tema, discutiré precisamente qué entiendo por "teoría feminista".

Teoría feminista

La primera vez que escuché el término "teoría feminista" en el contexto de la sociología fue en 1974 ó 1975. Mi reacción fue negar aún la posibilidad de su existencia. Dado que para mi teoría en cualquier ciencia es un intento para explicar o entender algunos aspectos del mundo empírico, no podía entender cuál sería la materia de estudio de algo llamado teoría feminista. A través de los años siguientes se hizo crecientemente evidente para mí que en efecto no había algo que podía ser llamado teoría feminista. Se volvió igualmente claro, sin embargo, que un número de teorías en desarrollo reflejaban una conciencia feminista una conciencia basada en el compromiso hacia metas concretas. Mi percepción de que la teoría feminista constituye una forma radicalmente nueva de entender el mundo real permaneció vaga e indefinida hasta que decidí escribir este libro. Antes de enfrentar el asunto de qué incluir o excluir en el libro, tuve que clarificar por mí misma que, exactamente, hace a una teoría sobre algún aspecto o aspectos de la realidad social, una teoría social feminista.

Todas las teorías sociales tienen implicaciones políticas ya sean estas o no declaradas explícitamente por los teóricos. Cuando se examinan claramente, se hace aparente que la conclusión lógica derivada de una teoría dada es que el cambio social es deseable o no, que el cambio social puede o no ser implementado a través del esfuerzo de la voluntad humana. El propio tema abordado por cualquier teoría refleja una posición política al igual que lo hacen sus presupuestos básicos acerca de la naturaleza humana, la naturaleza de la sociedad, el proceso de cambio social y demás.

Desde los inicios de la sociología en el siglo XIX, los teóricos han tratado frecuentemente (aunque usualmente sólo de pasada) con asuntos relacionados al sexo y al género. Claramente, no todos —más bien, la mayoría— han sido alimentados por una conciencia feminista. En efecto, muchos de ellos son antiéticos a las metas y valores feministas. Existe una extensa literatura desarrollada desde 1974 aproximadamente, que critica las perspectivas teóricas tradicionales a partir de bases feministas. Muy cercana a ésta literatura —frecuentemente entremezclada con ella— ha habido un crecimiento de literatura epistemológica tratando con qué teorías y métodos deben ser usados por la perspectiva feminista (i. e. Farganis, 1986; Kasper, 1986; los varios artículos de Millman y Kanter, 1975; Acker, 1973; Oakley, 1974). Algunos de estos trabajos (i. e. Cook y Fonow, 1986; Mies, 1983; Westcott, 1979) proclaman que una sociología feminista debe implicar "praxis". Esto es, que la sociología feminista debe involucrarse en cambiar la sociedad, incrementar la conciencia feminista, y trabajar para reducir

las desigualdades de género, en el mismo proceso en que se hace sociología.

No acepto ésta definición extrema de la sociología feminista o la teoría. La tarea central de cualquier ciencia y sus teorías es ayudar a nuestro entendimiento o explicación de algunas clases de fenómeno empíricos. Un mejor entendimiento puede resultar frecuentemente en mejores formas para cambiar el fenómeno, pero el papel del activista no es inherente a la empresa intelectual per se. Más bien, la prueba básica de si una teoría es feminista para los propósitos de este libro descansa en si puede ser usada (independientemente de quién la use) para retar, contratar o cambiar el estatus quo que devalúa o degrada a las mujeres. Es un juicio de la misma teoría, y no del o los académicos que la crearon. Por el contrario, una teoría que puede ser usada para apoyar el estatus quo no es una teoría feminista, independientemente de su objeto de estudio o su autor o autores.

Existen tres elementos específicos, además de la prueba básica, que creo hacen una teoría feminista y por lo tanto, apropiada para ser incluida en este libro. Primero, *el género constituye un foco u objeto de estudio central* de la teoría. La teoría feminista busca en última instancia entender la naturaleza genérica de virtualmente todas las relaciones, instituciones y procesos sociales. Segundo, *las relaciones de género deben ser percibidas como un problema*. Esto significa que la teoría feminista busca entender cómo el género se relaciona con las desigualdades, obstáculos y contradicciones sociales. Finalmente, *las relaciones de género no deben ser percibidas como naturales o inmutables*. Más bien, el status quo relacionado con el género es percibido como el producto de fuerzas históricas y socioculturales que han sido creadas y que están siendo constantemente recreadas por los humanos, y por lo tanto, son potencialmente cambiables por la acción humana.

Quizá más que la mayoría de las teorías sociológicas, las teorías feministas tienden a ser explícitamente políticas en su inspiración y defensa del cambio social. Esto en sí mismo, sin embargo, no reduce su poder explicativo. La conciencia política fomentada por el feminismo ha producido generaciones de sociólogas (os) que están planteando preguntas hasta ahora mayormente ignoradas, que ofrecen perspectivas y explicaciones que de otra manera sería imposible recolectar, y que amplían nuestro entendimiento de la vida social al incluir la anteriormente invisible mitad femenina de la población. Como ha planteado Roslyn Bologh (1984 : 382), la teorización feminista promete no sólo llenar los vacíos en el conocimiento acerca de las mujeres sino también proveer una percepción alternativa del mundo que los hombres, debido a su posición (dominante), no podrían poseer. "Lo político de las teorías feministas es que son sola-

mente más autoconscientes y explícitas, y no más impositivas o sesgadas, que la mayoría de las otras teorías.”

Orientaciones teóricas clásicas: una revisión

El resto de esta introducción presenta una breve discusión de las teorías generales que constituyen el punto de partida de las teorías feministas incluidas en los próximos cuatro capítulos. Me concentraré en dos aspectos de estas teorías: 1) una explicación en términos muy generales de su perspectiva global; y 2) un balance de las perspectivas específicas requeridas para entender el material cubierto más adelante por el libro. Estas revisiones no son una exégesis del total de las ideas y conceptos desarrollados por las teorías, y por lo tanto, no sustituyen los tratamientos más amplios y detallados encontrados en libros de textos.

Marx y Engels

La teoría marxista clásica es doblemente importante para la teoría feminista. Por un lado, están aquellos teóricos que explícitamente se llaman a sí mismos marxistas-feministas y que han ampliado el marxismo clásico para dar cuenta de las desigualdades de género adecuadamente. Estos teóricos no abandonan el énfasis marxista sobre el capitalismo como la fuente contemporánea de las desigualdades y la necesidad de construir una sociedad sin clases para poder rectificar las desigualdades, incluyendo aquellas basadas en el género. Los marxistas feministas típicamente toman como el gran punto de partida el ensayo de Federico Engels, colaborador de Marx, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (publicado por primera vez en 1884).

Por otro lado, existe una variedad de teóricos cuyas ideas acerca las desigualdades de género y el cambio social están enraizadas en la lógica interna de la teoría marxista, la cual es generalmente denominada *materialismo dialéctico*. Estas teorías no se consideran a sí mismas marxistas feministas ni necesariamente asumen que la existencia del capitalismo o su colapso constituye un tema de importancia central en el análisis de los sistemas de género y de su cambio. Esas teorías feministas inspiradas por la lógica teórica interna de Marx típicamente no parten de ninguna otra fuente.

Comenzaré esta revisión de la teoría marxista con una discusión del materialismo dialéctico, para luego proceder al análisis del capitalismo de Marx, seguido por una revisión del ensayo de Engels, y terminaré con una breve discusión de una derivación de la teoría marxista contemporánea conocida como Teoría del Sistema Mundial.

Materialismo dialéctico

El *materialismo* se refiere a una asunción filosófica (cuyo oponente es el *idealismo* filosófico) que argumenta que las realidades materiales de la vida humana forman la manera en que la gente piensa y estructura su existencia colectiva. Específicamente, las formas según las cuales las personas satisfacen sus necesidades a través de su acción sobre el medio ambiente (este es el trabajo) estructura sus sistemas de pensamiento (ideologías, religiones), las relaciones familiares, los sistemas de desigualdad social, los sistemas políticos y educacionales, y demás. La organización del trabajo es comúnmente llamada estructura económica. El materialismo puede ser entendido como una perspectiva para observar la estructura, procesos y relaciones económicas como las variables clave en la explicación y entendimiento de virtualmente todos los otros aspectos de la vida sociocultural. El concepto de *dialéctica* (el cual Marx tomó de Engels, un filósofo idealista) constituye un esquema para entender el cambio. Existen dos asunciones inherentes a un modelo dialéctico de cambio: que el cambio significativo es generado por el conflicto; y que todos los sistemas tienen dentro de sí mismos contradicciones que finalmente producen conflicto y por lo tanto, cambio.

La perspectiva dialéctica parte de un sistema social existente, denominado la *tesis*. En las manos de materialistas como Marx, la tesis es, primero y sobretodo, un sistema económico funcional (llamado *infraestructura*), junto con los sistemas característicos de pensamiento, familia, política, educación, de estratificación social, y otras estructuras (la *superestructura*) que surgen de ella y la soportan. Aquellas personas que controlan la economía y la ganancia del sistema constituyen la clase social dominante.

Dado que el sistema contiene dentro de sí mismo contradicciones y limitaciones que le son inherentes, la tesis genera su propio oponente, llamado la *antítesis*. Para Marx, éste oponente es una clase social que se encuentra económica y socialmente en desventaja (los “oprimidos”, “explotados”) debido al sistema existente y la clase dominante. Para transformarse en una fuerza oponente —una *antítesis*— los miembros de la clase en desventaja deben adquirir una conciencia colectiva de sus intereses comunes y del hecho que ellos comparten un enemigo común en aquella clase que controla y se enriquece del sistema existente (la tesis). El oprimido llega a entender que sus problemas personales son de hecho colectivos; que ellos están enraizados en el sistema existente; y que solamente el cambio radical del sistema puede aliviarlos. Esta conciencia fue llamada por Marx *conciencia de clase*. En las manos de otros teóricos, la conciencia de clase se ha convertido en conciencia de género, racial y étnica. Estos conceptos, a la

vez que fijan las diferentes bases de la comunidad de intereses, mantienen el énfasis marxista sobre el entendimiento de las bases estructurales del sufrimiento colectivo y sobre la necesidad de la acción colectiva tanto para poder cambiar la estructura social así como el mecanismo para aliviar el sufrimiento.

Una vez en existencia, la antítesis (la clase desfavorecida totalmente consciente) se involucra en el conflicto con la tesis (la clase dominante), del cual resulta un sistema socioeconómico completamente nuevo, denominado *síntesis*. Así, la síntesis se transforma en una nueva tesis y el proceso de cambio histórico comienza nuevamente.

Los sistemas capitalistas

Capitalismo es el sistema económico en el cual los medios de producción (i. e. aquellas cosas tales como la tierra, herramientas, fábricas, y recursos naturales requeridos para trabajar) son poseídos por algunos individuos privados. Según Marx, este sistema emergió como una síntesis frente al feudalismo. Los dueños de los medios de producción constituyen una clase social llamada la *burguesía*. Su interés primario es maximizar sus ganancias, los capitalistas pagan salarios de explotación a sus trabajadores. Para poder sobrevivir ellos deben vender su fuerza de trabajo a los capitalistas. Ellos constituyen la clase desfavorecida, llamada el *proletariado*. El trabajo que ellos proporcionan a los capitalistas es denominado **trabajo social**.

Tanto para sobrevivir a la competencia feroz de las otras firmas como para maximizar su ganancia, los capitalistas pagan salarios de explotación a sus trabajadores. Desde la perspectiva de Marx, el verdadero valor de un producto está en función de la cantidad de trabajo involucrado en su producción, y nada más. Sin embargo, a los trabajadores no se les paga el verdadero valor de su trabajo. Más bien, ellos reciben salarios sólo suficientes para un nivel de subsistencia y reproducción de una nueva generación de trabajadores. La diferencia entre dichos salarios y el verdadero valor que ellos producen es la medida de su explotación y ello constituye la ganancia del capitalista. Esa diferencia se conoce en el vocabulario marxista como *plusvalía*, debido a que el capitalista busca como maximizar su plusvalía ellos deben asegurarse fuerza de trabajo legalmente libre, liberada de las restricciones tradicionales que impiden la capacidad del capitalista para buscar la gente más explotable para emplearla.

La producción capitalista es eminentemente social, requiere la colaboración de mucha gente para elaborar un producto. Para Marx esta faceta del capitalismo constituye una contradicción directa con la propiedad privada de los medios de producción por individuos que no participan

en la producción. Esta contradicción combinada con la severa explotación de los trabajadores, constituye la base para el desarrollo de la conciencia de clase proletaria —la antítesis del capitalismo—. El proceso de desarrollo de la conciencia depende del contacto sustancial entre los miembros de las clases desfavorecidas, el cual, en el capitalismo ocurre en las fábricas y en los distritos residenciales urbanos de la clase obrera.

Para Marx, la dinámica del cambio dialéctico es específicamente el conflicto de clase. El postula que la síntesis del comunismo que seguirá después de la caída del capitalismo será una sociedad sin clases. Dado que las estructuras y relaciones familiares, como aparte de la superestructura, reflejan la base económica de la sociedad, una sociedad comunista sin clases, presumiblemente, resolverá también el problema de la desigualdad de género. Desde esta perspectiva, la explotación de la mujer es una función del sistema económico explotador. La abolición de éste último automáticamente servirá para abolir el primero. Este es el presupuesto que ha causado más problemas a las marxistas-feministas y el que ha impulsado sus esfuerzos para reformular el marxismo y mejorar su abordaje sobre la opresión de las mujeres.

La teoría de Engels

Engels desarrolló una teoría evolucionista sobre la familia y la posición relativa de la mujer basado sobre la perspectiva general de Marx. El comenzó por dividir la historia humana en tres etapas: el salvajismo (sociedades básicamente cazadoras), la barbarie (sociedades horticultoras), y la civilización (comenzando con sociedades agrarias y pastoriles y continuando hasta el presente en la era capitalista). Cada una de estas tres etapas tiene formas características de matrimonio: el grupal, el emparejamiento, y la monogamia. El argumentó que durante la primera etapa y la mayoría de la segunda, hombres y mujeres eran libres de tener múltiples compañeros sexuales. Dado que la paternidad nunca se conocía con certeza, la descendencia era reconocida a través del linaje materno. Los hogares eran comunales, es decir, que varias mujeres emparentadas, sus maridos e hijos, vivían juntos y compartían igualitariamente. Las mujeres eran altamente respetadas y libres, iguales o superiores a los hombres.

Durante las dos primeras etapas, se producía poca riqueza que pudiera ser heredada a los hijos. La fuerza de trabajo humana era suficiente para proporcionar el mantenimiento de los miembros del hogar, pero no para producir plusvalía. Con la introducción del pastoreo, la agricultura, los metales, y los textiles (el amanecer de la tercera etapa)

ocurrió un cambio drástico en la estructura familiar y la posición de las mujeres. Lo que impulsó el cambio fue la creación de la herencia. Estos nuevos modos de producción produjeron plusvalía, originalmente acumulados en el hogar y el linaje centrado en la mujer. Engels planteó que la división del trabajo familiar que existió hasta entonces requería que los hombres consiguieran la comida mientras las mujeres mantenían el hogar (una afirmación rechazada por los antropólogos contemporáneos). Cada sexo poseía los instrumentos de trabajo necesarios para su trabajo. "Por lo tanto, según la costumbre social de la época, el hombre era también dueño de la nueva fuente de subsistencia, el ganado, y posteriormente de los nuevos instrumentos de trabajo, los esclavos" (Engels, 1972:85). De este modo, la posición del hombre al interior de la familia se volvió más importante que la de la mujer. Por su parte, los hombres se vieron forzados a romper el orden matrilineal de la herencia, el cual dejaba su propiedad a los parientes consanguíneos de su mujer (principalmente sus sobrinos). Más simplemente, los hombres querían que sus propios hijos heredaran su propiedad. Para poder asegurar que los herederos eran efectivamente sus propios hijos, la sexualidad de la mujer debió ser controlada de manera que la paternidad podía ser establecida claramente. Engels afirmó:

"La destitución de los derechos maternos fue la *derrota histórica mundial del sexo femenino*. El hombre tomó el control en el hogar...; la mujer fue degradada y reducida a la servidumbre; ella se convirtió en la esclava de su lujuria y en un mero instrumento para la producción de niños." (1972:87, las negrillas son del original).

Así, según Engels, del desarrollo de la propiedad privada surgió la familia patriarcal y el matrimonio monógamo. Aunque el propósito de la monogamia era asegurar la paternidad, sin embargo, sólo las mujeres eran forzadas a ser monógamas; los hombres continuaron practicando el matrimonio de grupos a través del adulterio y la prostitución.

Lejos de estar basado en el amor, el matrimonio monógamo reflejaba consideraciones económicas, con los padres escogiendo las esposas de sus hijos. Según Engels, las preocupaciones económicas continuaron dominando la formación de matrimonios entre las clases dominantes, incluyendo a los capitalistas. El denominó esto como "la prostitución cruda", al que

"algunas veces... ambos padres, pero más comúnmente... la mujer, se diferenciaba de la cortesana ordinaria en que ella no entregaba su cuerpo como objeto de trabajo a cambio de un salario, sino que ella lo vendía de una vez por todas en esclavitud." (1972:102)

Sin embargo, Engels planteó que el amor romántico entre esposos y esposas era posible entre las clases oprimi-

das, incluyendo al proletariado. Dado que no hay propiedad que preservar o heredar, "no hay incentivo para hacer efectiva la supremacía masculina" (1972:102). Además, bajo el capitalismo la mujer proletaria frecuentemente trabaja en las fábricas, despojando al hombre de la base económica de su supremacía. Este análisis de las relaciones y la igualdad relativa de los sexos al interior de la clase obrera constituye un punto importante del ataque de las marxistas-feministas contemporáneas.

En las primeras dos etapas de la historia, la administración del hogar era un trabajo tan público y necesario como producir alimentos. En la medida en que la familia nuclear monógama se desarrolló, el trabajo del hogar se convirtió en un servicio privado, y la esposa se transformó en "la jefa del servicio, excluida... de la producción social" (1972:104). Excluida de la producción social, la mujer fue también legalmente subordinada al hombre.

Engels concluyó su exposición teórica general argumentando que la primera precondition para la liberación de la mujer es "introducir de nuevo a todo el sexo femenino en la industria pública", lo cual implica la abolición de la familia monógama como unidad económica y de la prostitución de las mujeres (1972:105-6). Esto resultaría de la abolición del capitalismo -la propiedad privada de los medios de producción- lo cual también eliminaría las preocupaciones acerca de la herencia y la paternidad. El trabajo doméstico y el cuidado de los niños volvería nuevamente a ser trabajo social. Bajo estas condiciones, florecería una monogamia de naturaleza distinta: hombres y mujeres se comprometerían igual y libremente en base al amor mutuo. Esto presupone que la caída del capitalismo eliminaría automáticamente la opresión de la mujer, constituye el punto central del criticismo de las marxistas-feministas contemporáneas en contra de la teoría de Engels.

La teoría de los sistemas mundiales

La teoría de los sistemas mundiales es una perspectiva inspirada en el marxismo que se desarrolló a lo largo de la década y media pasada. A inicios del siglo XVI en ciertas áreas de Europa Occidental, el capitalismo había penetrado crecientemente en otras partes del mundo, entrelazando más y más a las sociedades en una red o sistema. Al interior del sistema existen tres tipos de sociedades: *centro*, *periferia* y *semiperiferia*. Dependiendo de la posición de cada sociedad en relación a estos tres tipos, existen diferentes ramificaciones en la economía local y las relaciones y estructuras sociopolíticas.

En una época dada, una o pocas naciones constituyeron el centro del sistema mundial, disfrutando de hegemonía mundial basada en su dominación económica. Las sociedades centrales tienen las economías más avanzadas, diversificadas, activas y ricas de su tiempo. Ellas están también caracterizados por gobiernos fuertes y estables. Hoy, tales naciones como Alemania Occidental, Japón y Estados Unidos son parte del centro. Las naciones periféricas tienen con mucho economías menos ricas y sofisticadas y de trabajo más intensivo, las cuales están usualmente especializadas en la producción de una o pocas mercancías. Ellas podrían ser colonias, o tienen gobiernos débiles y frecuentemente inestables. Muchos países africanos, latinoamericanos y caribeños caen dentro de esta categoría. Las naciones semiperiféricas caen entre los dos extremos y frecuentemente juegan un papel importante como intermediarios entre el centro y la periferia. Actualmente este tipo incluye a países como Arabia Saudita, Argentina y Sudáfrica.

En su búsqueda de la maximización de la ganancia, los capitalistas de los países centrales se expanden a otras sociedades buscando fuerza de trabajo y materias primas baratas y explotables, lo mismo que nuevos mercados. Es su comportamiento en términos de inversión, mercadeo y compra el que mayormente estructura las economías, y por lo tanto, las superestructuras, de las naciones periféricas y semiperiféricas. Por ejemplo, en los países centrales la mayoría de los obreros obtienen su ingreso familiar completo del salario de su empleo. Sin embargo, en la periferia los salarios son tan bajos y el empleo tan esporádico que grandes números de obreros obtienen solamente una parte de la sobrevivencia familiar del salario de trabajos de tiempo completo. Ellos deben suplementar esto con trabajo en la economía subterránea del pequeño comercio, la industria artesanal y de servicios, o a través de la horticultura o agricultura de pequeña escala. En la medida en que el capitalismo se expande gradualmente en una nación, los modos tradicionales de producción frecuentemente declinan o se pierden, mientras que los nuevos modos dejan empobrecida a la mayoría de la gente. Una nueva pero pequeña burguesía nativa también se desarrolla. De esta manera, la estructura de clase es alterada, con profundas implicaciones culturales, políticas y sociales.

En su búsqueda de la maximización de la ganancia, los capitalistas de los países centrales se expanden a otras sociedades buscando fuerza de trabajo y materias primas baratas y explotables, lo mismo que nuevos mercados. Es su comportamiento en términos de inversión, mercadeo y compra el que mayormente estructura las economías, y por lo tanto, las superestructuras, de las naciones periféricas y semiperiféricas. Por ejemplo, en los países centrales la mayoría de los obreros obtiene su ingreso familiar completo

del salario de su empleo. Sin embargo, en la periferia los salarios son tan bajos y el empleo tan esporádico que grandes números de obreros obtienen solamente una parte de la sobrevivencia familiar del salario de trabajos de tiempo completo. Ellos deben suplementar esto con trabajo en la economía subterránea del pequeño comercio, la industria artesanal y de servicio, o a través de la horticultura o agricultura de pequeña escala. En la medida en que el capitalismo se expande gradualmente en una nación, los modos tradicionales de producción frecuentemente declinan o se pierden, mientras que los nuevos modos dejan empobrecida a la mayoría de la gente. Una nueva pero pequeña burguesía nativa también se desarrolla. De esta manera, la estructura de clase es alterada, con profundas implicaciones culturales, políticas y sociales.

En general, la teoría de los sistemas mundiales es un esfuerzo de expansión del análisis marxista para reconocer e incluir explícita y sistemáticamente el impacto del desarrollo capitalista sobre el mundo entero. Una contribución mayor de esta teoría a la perspectiva marxista clásica es el reconocimiento que el capitalismo afecta la estructura social de las naciones de maneras muy diferentes, dependiendo de la posición de una nación al interior del sistema económico mundial. El trabajo feminista lleva esta perspectiva un paso más adelante para examinar y explicar el impacto diferencial en la posición del hombre y la mujer en la economía nacional.

Sumario

Las feministas-marxistas contemporáneas mantienen el foco de la teoría marxista clásica y nueva en los sistemas capitalistas y el impacto de ésta forma económica particular sobre las estructuras y relaciones sociales. Esto conduce a enfatizar la distinción y relación entre el trabajo social asalariado que produce plusvalía y el trabajo privado no remunerado de las unidades domésticas. Ellas se separan más claramente de otros marxistas —pasados y presentes— al rechazar la idea que la desaparición del capitalismo generará automáticamente la igualdad de géneros. Más bien, basándose en otras perspectivas feministas, ellas argumentan que el patriarcado, es decir, la dominación masculina, constituye un sistema distinto analítica e históricamente que ha sido afectado por y ha afectado económicamente a los sistemas clasistas. Hombres y mujeres del proletariado (y también de la burguesía) no comparten una comunidad completa de intereses debido a la interpretación del capitalismo y el patriarcado. Sus análisis están, por lo tanto, fuertemente centrados en cómo estos dos sistemas, cada uno de los cuales modifica y apoya al otro, se combinan para producir formas históricas específicas de opresión femenina. La opre-

sión de la mujer es a la vez diferente y mayor que la del proletariado masculino. Lógicamente, entonces, las soluciones al problema de la opresión tampoco son idénticas para ambos sexos.

Max Weber

Muchas de las teorías feministas discutidas en los capítulos posteriores llaman la atención ya sea sobre las orientaciones teóricas generales desarrolladas por Max Weber en relación directa contra la perspectiva de Marx, o en sus análisis sobre la posición (status) social y el poder.

En la discusión de Marx sobre el concepto de dialéctica, mencioné que lo opuesto al materialismo filosófico es el idealismo. Weber era un idealista. Para él, los sistemas colectivos de pensamiento, especialmente la comprensión e interpretación religiosa del mundo constituye la base sobre la cual surgen las estructuras sociales y económicas. Los individuos se comportan de maneras que tienen significado para ellos mismos y para los otros. Los colectivos comparten significados, los cuales en cambio motivan a sus miembros a comportarse de manera que creen estructuras económicas, políticas, organizativas, familiares y sociales. Así, por ejemplo, Weber argumentó que el capitalismo como sistema económico surgió de una visión específica del mundo caracterizada por el ascetismo de los protestantes (los calvinistas), conocida como la ética protestante.

Weber también respondió a las ideas de Marx concernientes a la desigualdad social encarnada en el concepto de clase. Para propósito de este libro, la parte más importante de la discusión de Weber acerca de la desigualdad social es un concepto de *estatus*. La desigualdad social sería una función de los mercados económicos, esto es, estaría estructurada alrededor de las clases. Estaría también enraizada en símbolos, los cuales son portadores de honor o prestigio. Los títulos aristocráticos, los nombres familiares prestigiados, la "correcta" preparatoria, universidad, acento, etnicidad o membresía de un club social, u otros aspectos de estilo de vida y de consumo, derivan en el honor de sus poseedores, aún si ellos no disponen de riqueza. En efecto, el honor podría ayudar a la gente a acumular beneficios económicos (o viceversa). El punto importante es que para Weber, la desigualdad social puede ser una cuestión de prestigio diferenciado, además o en sustitución de, diferencias de clase.

Los análisis de la desigualdad usualmente utilizan el concepto de *poder*, y al hacer esto, usan frecuentemente la definición de Weber. El lo definió como la habilidad de un actor o grupo de hacer que otros actores acepten sus requere-

mientos, aún frente a su propia resistencia. Frecuentemente, sin embargo, el poder es legítimo y por lo tanto se transforma en *autoridad*. La legitimidad se refiere al acuerdo entre los portadores del poder y los que lo obedecen, que los primeros tienen el derecho a solicitar o demandar, y los últimos tienen la obligación moral de obedecerlos.

Ningún teórico se llama a sí mismo weberiano-feminista. Ninguno basa su teoría del género completamente en las ideas de Weber. Sin embargo, muchos teóricos feministas incorporan partes específicas del pensamiento de Weber, y aquellas así discutidas constituyen las más empleadas en las teorías a ser revisadas.

Freud

El movimiento feminista contemporáneo comenzó por una profunda crítica y rechazo de la teoría de Freud sobre el desarrollo psicosexual. A mediados de los 70's, sin embargo, un número de académicos feministas habían comenzado a desarrollar su propia versión de teoría neo-Freudiana. Estos teóricos han mantenido muchos de los conceptos y sugerencias originales mientras han reemplazado aquellos aspectos que, como feministas, encontraron problemáticos. Las versiones feministas de la teoría freudiana no se derivan meramente de Freud, sino también de una variedad de teóricos que han expandido y revisado la teoría de Freud desde entonces. Sin embargo, en este capítulo continuaré limitando la discusión a aquellos elementos básicos de la propia teoría de Freud.

Freud tenía cuatro presupuestos básicos acerca de la gente que consideró relevantes para el proceso y resultado "normal" del desarrollo psicosexual: 1) que la motivación humana está enraizada en el inconsciente, cuyas fuentes inagotables son los eventos y las relaciones que ocurren en los primeros años de vida; 2) que la necesidad sexual constituye, desde el inicio de la vida, la mayor dinámica que motiva el funcionamiento humano; 3) que el desarrollo infantil ocurre en un conjunto de etapas en secuencia; 4) que los seres humanos son bisexuales innatos y que se vuelven "normales", "apropiados" heterosexuales en contingencia con una secuencia específica de desarrollo que involucra las acciones y reacciones de los padres durante la infancia temprana. Este cuarto presupuesto implica la creencia que el hombre y la mujer normales son y deben ser fundamentalmente diferentes.

Al nacer, todos los infantes poseen un instinto sexual general no orientado, el cual Freud denominó *libido*. La gratificación primaria es encontrada en la liberación del hambre a través del amamantado, el cual rápidamente se transforma en la búsqueda del placer a través del uso de la

boca aún cuando no está hambriento. Esto constituye la *etapa oral* del desarrollo. Durante el segundo y tercer año de vida, los niños pasan a una segunda etapa de desarrollo, la *etapa anal*, en la cual la gratificación está centrada en el control sobre sus entrañas. Esta etapa surge en la medida en que los niños son apreciados y reconocidos por sus padres por el hecho de desarrollar ese control. Cerca de los tres o cuatro años, la fuente de la gratificación cambia hacia los genitales en la medida en que los niños descubren la masturbación. Freud dio a esta etapa el nombre masculino de *fálica* aunque él postuló que las niñas al igual que los niños la experimentaban. Cerca de los seis años, los niños entran a la *etapa latente* en la cual ellos cesan de mostrar su sexualidad, la que permanece dormida por varios años. La necesidad sexual reemerge durante la pubertad, en la cual los niños entran en la última etapa de desarrollo, la *etapa genital*. En el curso normal de los eventos, durante esta etapa la libido se enfoca hacia los miembros del otro sexo, hombres y mujeres muestran marcadamente sus personalidades diferentes.

Hasta que ellos entran en la etapa fálica, los niños y niñas experimentan el mismo proceso de desarrollo. Ambos tienen a la madre como su objeto de amor inicial, el principal proveedor de gratificación. Ambos desarrollan su identificación temprana con ella. Los primeros años de la vida que comprenden las etapas oral y anal son también conocidas como la *etapa pre-edipal*. A los tres o cuatro años, los niños entran a la etapa edipal del desarrollo psicosexual, y es en éste punto que el proceso se diversifica para ambos sexos.

Freud primero desarrolló sus ideas acerca de la etapa edipal para los niños varones. Su esfuerzo posterior para desarrollar la contraparte femenina de esta etapa no fue nunca muy exitoso, aún desde el propio punto de vista del mismo Freud. Esta es probablemente la causa por la cual su teoría fue marcada por el modelo masculino inicial. Las feministas de hoy no rechazan tanto este pensamiento acerca del desarrollo masculino como lo hacen con su derivada (y por lo tanto, inventada) teoría sobre el desarrollo femenino.

El desarrollo masculino normal

Ya que la madre sirve como su fuente primaria de gratificación durante las primeras dos etapas, en la medida en que los niños entran en la etapa fálica ellos siguen teniendo las mismas expectativas. Freud argumentó que durante esta etapa los niños desarrollan poderosos instintos sexuales dirigidos hacia sus madres. Ellos por lo tanto se vuelven celosos de y hostiles hacia sus padres, quienes ya poseen el objeto de su deseo. En cambio, estos sentimientos generan an-

siedades y miedos intensos entre los niños. Ellos temen el castigo de sus padres. Más específicamente, ya que el pene se ha transformado en el foco central de su deseo sexual, y que ese deseo está provocando los celos y castigos anticipados, los niños en la etapa fálica llegan a temer que sus padres los castren. Freud llamó a esto la *ansiedad de castración*. Tal ansiedad aumenta en la medida en que los niños descubren que ya existe gente "castrada", principalmente del sexo femenino. Los niños presumiblemente razonan que si las niñas pueden perder su pene, ellos también podrían. Freud argumenta que en esta etapa los niños también llegan a definir a las niñas como sus inferiores debido a la falta del pene. Más aún, esta definición persiste hasta más adelante en sus vidas.

Incapaces de vivir con la ansiedad de la castración, los niños normales resuelven la etapa edipal a través de la represión de su deseo de poseer sexualmente a sus madres, una represión ayudada por las respuestas negativas de ambos padres frente a las insinuaciones sexuales hacia la madre. Ellos también reprimen sus celos y hostilidad hacia su padre. De esta manera, ellos llegan a imitar el comportamiento de sus padres, aprendiendo tanto el comportamiento apropiado de género y la heterosexualidad. Freud argumentó que otro resultado importante para los niños en el proceso de resolver el complejo de Edipo es que ellos desarrollan un *superego* fuerte. El superego se refiere a los valores morales y normas de la comunidad internalizados (una conciencia), los cuales los niños presumiblemente desarrollan a través de su identificación con el padre después de haber reprimido sus deseos incestuosos.

El desarrollo femenino normal

Freud postuló que la *envidia del pene* es la dinámica central que conduce hacia su desarrollo heterosexual maduro. Durante la etapa fálica las niñas descubren, a través de la comparación con los niños, que a ellas le falta el pene. Ellas llegan a definirse a sí mismas como castradas e incompletas a partir de esta base, desarrollando un sentido permanente de inferioridad y celos. Cuando ellas aprenden que ninguna mujer, incluyendo sus madres, tiene pene desarrollan un sentimiento de desprecio hacia todo su género. Esta reacción permanece por largo tiempo. El desprecio hacia las mujeres las lleva a rechazar a la madre como objeto primario del amor y a reemplazarla por el padre. El padre es visto por las niñas en la etapa fálica como quien puede satisfacerles el deseo por el pene. La madre es entonces percibida como la rival por el amor del padre, igual como los niños perciben al padre como el rival por el amor de la madre. En las niñas esto es llamado algunas veces como el *complejo de Electra*.

A diferencia de los niños, las niñas no experimentan la ansiedad de la castración, en la medida en que ellas ya están “castradas”. Debido a esto, ellas no reprimen tan fuertemente su deseo sexual hacia el padre como lo hacen los niños hacia la madre. Las niñas, por lo tanto, fallan en desarrollar un superego fuerte; como adultos, a las mujeres les falta el sentido de la justicia social y la conciencia que es la esencia del hombre civilizado. En su lugar, las niñas deben lidiar con la envidia del pene. Normalmente, ellas hacen esto a través de la sustitución de su deseo por el pene con su deseo por tener un bebé, especialmente un varón. Para Freud, este deseo por un bebé varón crea en las mujeres una tendencia sustancial hacia el masoquismo. La sustitución del pene por el bebé requiere que las niñas cambien la atención genital del clítoris hacia la vagina (una afirmación considerada sin sentido por la investigación psicológica moderna). El resultado de esta transición, según Freud, es que la sexualidad femenina es transformada de lo activo (orientada hacia el clítoris) hacia lo pasivo (orientada hacia la vagina). El también argumentó que la envidia del pene tiene consecuencias de largo plazo para el desarrollo de la personalidad femenina. Una de éstas es el narcisismo o la preocupación por el yo y una fuerte necesidad de ser amada. La vanidad es otra característica ostensiblemente femenina, la cual Freud consideró que surge como compensación a la inferioridad genital de las mujeres. Finalmente, se dice que un sentimiento de vergüenza caracteriza a las mujeres, sentimiento que se desarrolla a partir del esfuerzo femenino por ocultar su deficiencia genital.

Sumario

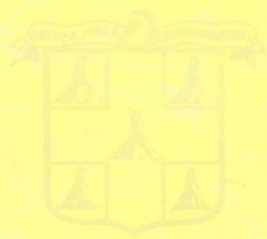
Las críticas feministas a la teoría de Freud acerca del desarrollo psicosexual femenino y su descripción de la normalidad femenina, son muchas y varían en sus particularidades. Lo que ellas comparten es el rechazo al valor

excepcionalmente alto que Freud atribuyó al pene para los miembros de ambos sexos, y por lo tanto su implicación sobre la inferioridad genital femenina. Más bien, las feministas argumentan que en la medida en que los niños de ambos sexos coinciden en la superioridad masculina —más que en el hecho de ser una respuesta universal a las diferencias anatómicas— es una respuesta a la superioridad social masculina, la cual podría simbolizarse en el pene. También es rechazado por las feministas el catálogo de rasgos negativos que dicen definir a la mujer normal en todas partes y todo el tiempo. Esto incluye el énfasis de Freud en la vagina como el locus de la respuesta sexual femenina madura, la supuesta falta de superego fuerte, y el masoquismo, el narcisismo, la vanidad, los celos y el sentimiento de vergüenza atribuido a la mujer. Sin más, la teoría de Freud es vista como comprometida por el sesgo masculino de sus asunciones concernientes a los comportamientos y rasgos normales y naturales de hombres y mujeres. Tales asunciones estaban basadas en el ambiente de la clase media Victoriana en el cual él vivió y trabajó. No obstante Freud no limitó su teoría a un período, lugar o clase social particulares. A la par que él estaba consciente que sus explicaciones del desarrollo femenino podían ser inadecuadas, él sintió que su teoría del desarrollo psicosexual era en general aplicable a la especie. Como resultado, Freud ha sido criticado por proponer una teoría en la cual “la biología marca el destino”. En las manos de las feministas Neo-Freudianas, las etapas y procesos de desarrollo descritos por Freud son revisado y colocados en el contexto de la dominación masculina del ambiente sociocultural. De esta manera, lo que Freud definió como *normal* en cualquier parte para cada sexo es transformado en lo que es *típico* (y no necesariamente deseable) en un tipo de familia y sociedades dadas.

Contenido

Desentrañando la lógica que presupone la inferioridad de la mujer.	5
<i>Guiomar Dueñas</i>	
De la ambivalencia primigenia frente a la mujer a la misoginia universal.	13
<i>María Himelda Ramírez</i>	
¿Nos determina la naturaleza? ¿Nos condiciona la biología?.	21
<i>Florence Thomas</i>	
Teoría sobre el origen de la subordinación de la mujer.	27
<i>Estela Grassi</i>	
Engels Revisitado: Las mujeres, la organización de la producción y la propiedad privada.	37
<i>Karen Sacks</i>	
Hacia el desarrollo de una teoría del patriarcado capitalista y el feminismo socialistas.	51
<i>Zillah R. Eisenstein</i>	
Sociología Feminista: Una visión general de Teoría Contemporánea.	69
<i>Janet Saltzman Chafetz</i>	

Imprenta UCA
Universidad Centroamericana
Managua, Nicaragua



Editorial UCA

Colección Alternativa

Serie Género No. 2